

٤٩

مجلة فصلية  
تعنى بالفکر  
الديني المعاصر

# نحو معاصر

السنة الثالثة عشرة، العدد التاسع والأربعون، شتاء ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

## ملف العدد

التفسير الروائي في القرآن الكريم ، الهوية والدور والقيمة / ٢/٢

حجية الروايات التفسيرية، الدائرة وال نطاق

التفسير الروائي للقرآن عند الفريقين، رصد ومقارنة

التفسير الأخرى في قراءة ثانية

آفات المنهج الروائي في التفسير قراءة في المشكلات القائمة

## دراسات

الأديان في القرآن، نحو فهم عميق للرؤية القرآنية للأديان وتحريف كتبها

بين حوار الحضارات وصراعها، قراءة في النظريتين / القسم الأول

دور الولاية والعمل في النجاة، مطالعة في الإطار الشيعي

بولس، دراسة في شخصيته ودوره الديني

طروحات د. مدرس الطباطبائي حول حياة الإمام الصادق، دراسة تحليلية

المرأة في الرؤية القرآنية، مناقشة هوية المرأة في القرآن وفقاً لمنهج

د. الشيخ الصادقي الطهراني

أضرار التفسير الباططي عند العلامة الطباطبائي

## قراءات

الحد الجديد بين العلم والدين: التجربة الدينية وعلم الأعصاب والأمر المتعالي، قراءة في كتاب جون هيك



## المدارات الفكرية

### دورها في المعرفة وضرورات الوعي الفلسفية بها

بِحَمْدِ اللَّهِ

تحتلّ الأطُر والأنساق الفكرية أهميّة كبيرة في إدارة الحوار الفكريّ، وفي صيغورة وسيغورة المعرفة. ولهذا يبدو من الضروري دراستها من الخارج، والانتباه لتأثيراتها ونتائجها.

سوف أحاول في هذه الورiqات أن أشرح هذه الفكرة باختصار، وأعطي بعض النماذج على المدعّيات التي أقدمّها؛ لأخرج بمقدارٍ اعتبره ضروريّاً.

#### ماذا يعني النّسق أو الإطار الفكري؟ —

أعني به الفضاء الفكري والذهني الذي يتحرّك العقل هنا أو هناك ضمنه، فيفكّر في مداره، ويُخضع لقوانينه، ويسير وفقاً لمعاييره.

إنّ الإطار الفكري أشبه بالفلك الذي يتحرّك الكوكب ضمنه، فالكوكب ليس جامداً ضمن هذا الفلك، بل هو متحرّكٌ، وليس فاقداً للخيارات بالطلاق، لكنه محدودٌ قهراً في أقصى اليمين وأقصى اليسار؛ لهذا تكون حركة الكوكب محكومة ضمن إطار مسار الفلك الذي هو فيه.

دعونا نخرج من المثال التكويني الخارجي إلى مثال إنساني. فكلّ واحدٍ منا يولد في أسرة أو قرية أو محلّة أو...، وهذا الفضاء المحيط ليس مجرد أجسامٍ نحتك بها ونحن نطوي سنيّ الطفولة وأوائل الشباب، بل هناك حقلٌ ذهنّي وقيمي يحيط بنا... إنّ المحيط الخارجي البشري يتحول بنفسه إلى نظام ذهنّي ووجوداني في أعماقنا، ويصبح

مداراً فلكيًّا نتحرَّك ضمنه. إنَّ اختيارنا وتقُلُّنا الذهنيَّ محميًّا ومضمون، لكنَّ المجال الذي نتحرَّك فيه يغدو شبةً قهريًّا بالنسبة إلينا، ولعلَّه يمكن القول بأنَّنا مجبورون في عين الاختيار، وبالعكس.

هذه الصورة يمكن أخذ نسختها إلى الفضاء الفكري العام. فالفضاءات الفكرية محاكمة بدورها لمدارات تتحرَّك داخلها، ومن ثم فأنَّت عندما تفكَّر في موضوع ما فأنَّت محكومًّا بإطارٍ أشبه بالقهري، الذي يفرض عليك أموراً؛ ويدفعك نحو أخرى، ويبعدك عن ثالثة.

عندما نتوسَّع فكريًّا نحو الصعد الاجتماعيَّة والحضاريَّة فنحن نجد الأمرَ عينه. فأتباع مدرسة فكريَّة عظيمة الحضور عبر التاريخ تجدهم محكومين بإطارٍ، رغم شدة عميقهم الفكري ونشاطهم الذهني. وهذا الإطار أو المدار يأخذ لنفسه أشكالاً مختلفة في الثقافات المتَوَعَّدة. فمفهوم بسيط، مثل: مفهوم (العيوب الاجتماعيَّ)، هو إطارٌ ومدارٌ وجذانيٌ ذهنيٌّ أخلاقيٌّ، يساعدك في توصيف سلوكيَّاتٍ بأنَّها صالحة؛ وأخرى بأنَّها سيئةٌ وقبيحة. وبتغيير العُرف الاجتماعي من منطقةٍ إلى أخرى، شرقاً وغرباً، تتغيَّر التوصيفات المتأصلة بالحسن والقبح تغييرًا كبيراً.

الأمر عينه نجده في الامتداد الزمانِي، وليس فقط في التَّوْعَة المكانِي الجغرافي. فأبناء جيلٍ ما يرون الأفعال بألوانٍ تختلف عن الجيل الذي سبقوهم أحياناً، إنَّ الصورة تبلغ درجةً من الوضوح تشبه إلى حدٍ بعيد - إذا أردتُ أن أقربُ الأمر. اعتياد الإنسان على أطعمته منذ الطفولة. إنَّ هذا المدار يجعل شخصاً يأكل أقدر الحيوانات والأطعمة، وهو يشعر تماماً باللذَّة والإيجابية، في الوقت الذي يشعر آخر بالعكس تماماً. والعكسُ صحيح.

إذن، نحن نعيش في مدارات: ذوقية، وجذانية، أخلاقية، ذهنية، فكرية، واجتماعية... واجتماعية...

## تأثير الأطُر والمدارات على حركة المعرفة والتفكير -

إذا تمكَّنتُ من تقديم توضيح أولئِي بسيط يمكنني الآن أن أخطو خطوةً

أخرى، وهي أنَّ المدارس والأنساق الفكرية التي تركَ عظيمَ الأثر على أصغر طالب علم وتلميذ إلى أكبر مفكِّر وفيلسوف... هذه المدارس والأطُر تُظهر نفسَها بأشكالٍ مختلفة. وسأذكر بعض الأمثلة لتوضيح فكريٍ.

١. لكلِّ إطَارٍ فكريٍ عامًّا فرضياته الممكنة والمستحيلة، أعني أنَّ الإنسان إذا عاش ضمن إطَارٍ ومدار ما فلن يخطر في باله فرضٌ من الفروض، بينما لو عاش في مدارٍ آخر لكان هذا الفرض (مستحيل الخطورة هناك) أسرع الفروض إلى ذهنه.

هذه القضية في تقديرِي بالغة الأهمية، وخطيرة جدًا. دعني أعطي مثلاً بسيطًا: إنَّ الذي يعيش في المدار الديني الروحي قد لا يخطر في باله. وهو يدرس سبب وقوع مجرزة كربلاء. أنَّ التحول الطبقي في حياة المسلمين، وتغيير وسائل إنتاج المال والثروة؛ بفعل الفتوحات، كان أحد العوامل التي أدتْ إلى وقوع هذه الفاجعة... إذن هذا الاحتمال لو خطر على باله فلن يستقرُّ لأكثر من نصف دقيقة؛ لأنَّ الاحتمال الذي يُسرع إلى ذهنه هو احتمال طغيان النفس وحبِّ الدنيا وإدمان المعصية وعصيان أوامر النبي... بينما سيكون افتراض العامل الاقتصادي أولَ الفروض الآتية إلى ذهن باحث اشتراكي في التاريخ، ومؤمن باللادية التاريخية، وسابع في فلكها.

هذا يعني أنَّنا نغيب عن بعض الاحتمالات أو نقصيها بسرعة؛ لأجل مداراتنا الذهنية، وليس لأجل قيام دليلٍ مبحوث مسبقاً، قائماً على الإثباتات أو النفي.

إنَّ كلَّ عصرٍ من العصور المحكومة لمدارٍ فكريٍ معينٍ يُبعد فرضيات عن الذهن الجماعي، ويجدب فرضيات آخر بوصفها محتملات معقولة. هذه القضية ليست بسيطة.

٢. تخضع عملية تقويم الإثباتات في الموضوعات المختلفة لتأثيرات مداراتنا أيضاً. فبعض الأدلة تظهر في عقلي واضحةً مفيدةً لليقين وقريبةً جدًا لمنطقية الواقع؛ لأنَّني أسبح في مدارٍ متوالم معها ومع نسقها، بل هو الذي أ ولدها؛ بينما تظهر أدلة أخرى واهيةً جدًا عندما لا تكون كذلك.

عندما تقولالي يوم: إنَّ هذه الفكرة صحيحةٌ، وتقيم عليها دليلاً، ثم يتم

تجربتها في الحياة الاجتماعية وتعطي نتائج سلبية، فإن العقل الوضعي لن يتوانى عن استبعادها؛ لأنّه قد ثبت بطلانها. بينما العقل التجريدي الصوري لا يعبأ بقياس أو بمعايير من هذا النوع في كثيرون من الأحيان.

عندما تقول المؤمنون إنّ تجربة الدين لم تثبت جدواها عبر التاريخ؛ فإنّه لا يشعر بجزع أبداً؛ لأنّه يرى وبكل بساطة أنّ عدم نجاح التجربة لا يدلّ على عدم صحة النظرية. بينما نجد العقل العلماني الوضعي يعتمد أعظم الاعتماد على ذلك في إثبات طوباويّة الدين، وتصوّره على أنّه مقولات جوفاء غير قابلة للتحقّق، وغير قائمة على وعي حقيقيّ بجوهر الإنسان. لهذا فهو يقول بأنّ الإنسان بنفسه هو ظاهرة لم يفهمها الدين، بينما فهمها العقل المعاصر.

إننا نلاحظ هنا أنّ الذي يدفع للإيمان أو عدمه، لتصحيح الاستدلال أو عدمه، ليس هو تفكيك الأدلة فقط، بل هو قبل ذلك المدارارات التي يدور فيها، والتي تسرع بنا نحو التصديق بدليل أو عدم التصديق به. إنّها معاييرنا الذهنية المسبوكة سلفاً، وغالباً بصورة غير واعية، إلا عند القلة القليلة.

بل لو لاحظنا قليلاً لوجدنا أنّ بعض الأفكار تصبح سريعة التصديق مجرّد كونها منسجمة مع إطارنا الفكري. فالاليوم لو كتبت مقالة دون أي استدلال، لكنّ تقدّم المقالة منسجم مع التوجّه العرفاني، فإنّ المتحرّكين في مدار العقل الشهودي ستتجدد لهم يشعرون بالتصديق والثقة والطمأنينة بما جاء في المقال. بينما تجد شخصاً يسبح في ذلك العقل العلمي - بمعنى الوضعي المعاصر للكلمة . لن تبدو أمامه المقالة، من وجهة نظر منطقية، سوى سلسلة من الادعاءات المصطفة إلى جانب بعضها بعضاً، والتي تسبح في الخيال والميتافيزيقاً غير القابلة للفهم، بل لا تستحقّ النظر العلمي فيها. لماذا تبدو الأمور هكذا؟ فإذا قال أخصائيو التغذية شيئاً اليوم عن كيفية الأكل فإنّ الإنسان لا يسأل عن الدليل، بينما لو قال فكرة شبيهة رجل دين أخذها من الأحاديث الدينية لانهالت عليه الأسئلة الناقلة؟ لا أقصد هنا الحديث عن موضوع التخصص وعدمه، والثقة بالتخصص وعدمها، بل أقصد أنّ المتألق لا يخطر في باله

التساؤل النقدي أصلًا عندما يسمع من أخصائي التغذية، بينما نجد ذهنه وقاداً خلاقاً ولولادة للاستفهامات النقدية عندما يسمع. ربما. نفس القضية من رجل الدين.

هذا كله يرجع إلى الأطر الفكرية التي تستقي منها، ونعيش داخلها.

٢. واستكمالاً لل نقطتين السابقتين، نلاحظ. على سبيل المثال. كيف أنَّ العقل الفلسفِيَّ المعاصر انتقل من مرحلة إثبات الشيء إلى مرحلة فهمه. فالفهم هو المهم، وليس مجرد الإثبات. وإذا لم أقدر على الفهم فسيكون الأمر معقداً جداً أمامي.

سأخذ مثلاً: الوحي. يتحرك العقل المدرسي لإثباته من خلال فكرة المعجزة. بينما نجد أنَّ الفكر المعاصر لم يُعُدْ يولي المعجزة أهمية كبيرة، بل يركِّز نظره تارةً على ماذا يمكن أن ينفعنا النبيُّ في رسالته اليوم؟ وما هي علاجاته لأوضاعنا؟ وأخرى تحليل ما هي ظاهرة الوحي، ويعتبر أكثر دقة: ما هي ميكانيزمـا الوحي؟ كيف يحصل الوحي بالضبط؟ إنـا نشاهد العصر الحديث مليئـا بالأفكار والنظريـات التي تهدف تفسير ميكانيزمـا الوحي أكثر مما تهدف إثباتـه؛ لأنَّ الفـوضـيـفـيهـ بـاـتـ يـتـرـكـ تـأـثـيرـاـ عـلـىـ المـوـقـفـ منهـ.

العصمةُ مثـالـ آخرـ. فالنبيُّ معصومـ للـدـلـيلـ الـفـلـانـيـ. لكنَّ العـقـلـ الـحـدـيـثـ الدـائـرـ في مدارـاتـ الـحـادـثـ وـالـوـجـودـ يـبـدوـ مـيـالـاـ لـلـفـهـمـ أـكـثـرـ مـنـ الإـثـبـاتـ. فـكـونـ الشـيـءـ مـفـهـومـاـ يـظـلـ أـكـثـرـ مـقـبـولـيـةـ مـنـ الشـيـءـ غـيرـ المـفـهـومـ، وـلـوـ قـامـ عـلـيـهـ دـلـيـلـ. فـلـوـ فـرـضـناـ شـخـصـاـ مـعـصـومـاـ عـنـ الـخـطـأـ فـيـ الذـنـوبـ كـلـهاـ وـالـمـوـضـعـاتـ وـالـفـكـرـ وـالـسـلـوكـ وـكـلـ شـيـءـ فـسـيـمـثـلـ فـورـاـ أـمـامـ الـعـقـلـ الـحـدـيـثـ السـؤـالـ التـالـيـ: ماـ الـذـيـ يـحـصـلـ فـيـ كـيـانـ الـمـعـصـومـ الـدـاخـلـيـ حـتـىـ يـصـبـحـ هـكـذـاـ؟ إـنـ وـصـولـهـ إـلـىـ مـرـتـبـةـ عـالـيـةـ مـنـ الـعـلـمـ لاـ يـفـسـرـ الـعـصـمةـ؛ لـأـنـهـ يـوـجـدـ فـرـقـ بـيـنـ كـوـنـ النـبـيـ لـمـ يـخـطـأـ وـبـيـنـ كـوـنـهـ يـسـتـحـيلـ عـلـيـهـ الـخـطـأـ. إـنـ فـكـرـةـ الـاسـتـحـالـةـ يـبـدوـ مـنـ الصـعـبـ تـفـسـيرـ الـمـيـكـانـيـزمـاـ الـتـيـ تـقـومـ عـلـيـهـ تـفـسـيرـاـ عـقـلـانـيـاـ

عـنـدـهـ؛ لأنـَّ مجـردـ الـعـلـمـ لاـ يـنـتـجـ الـاسـتـحـالـةـ، وـإـنـ أـنـتـ الـاسـتـبعـادـ وـعـدـمـ الـوـقـوعـ.

هـذـاـ لـاـ يـعـنيـ أـنـ الـوـحـيـ أوـ الـعـصـمةـ غـيرـ ثـابـتـينـ، بلـ يـعـنيـ أـنـ الـعـقـلـ الـحـدـيـثـ يـشـعـرـ

بـعـدـ الـقـدـرـةـ عـلـىـ الـاقـتـنـاعـ بـفـكـرـةـ غـيرـ مـفـهـومـةـ وـغـيرـ مـعـقـلـةـ؛ وـمـنـ ثـمـ غـيرـ مـبـرـرـةـ.

هذه الظاهرة نجدها في البحث التاريخي واضحةً. فاحتمال صدق الرواية في نقله خبر صعود شخصٍ على الفمام لا يمكن نفيه. لكنَّ العقل الحديث هو عقل الفهم؛ لهذا يطالبنا بفهم الظاهرة وتفسيرها ميكانيكيًا، وما ذلك إلا لأنَّه وقع في مدارٍ فكريٍّ خاصٍ قائمٍ على التعقيل التفسيري، لا على الاقتناع الإثباتي من خارج فضاء التفسير. وهذا كله يفسِّرُ الكثير من التشكيكات الحالية في القضايا الدينية، بل وفي قضيَّة الله بالذات؛ لأنَّها أكثر القضايا غير المفهومة؛ إذ لا يقدر العقل المحدود على استيعاب اللامحدود، كما يصرَّ بذلك أهل الأديان أنفسهم.

٤. يؤدِّي اختلاف الأنساق الفكرية إلى ظهور أسئلة أو استفهامات في الذهن أو غيابها عنه، وإقبال الإنسان على الاهتمام بها وترك غيرها. فمثلاً: عندما ندخل في سُقَّ أو إطار المذهب الإنساني (Humanism) فإنَّ الكثير من الأسئلة تأتي إلى ذهننا في ما يتعلَّق بموقف الدين من قضايا الإنسان، مثل: لماذا كان للزوج حقَّ التعدد بينما تحرم الزوجة منه؟ ولماذا كان حقَّ الطلاق للرجل دون المرأة؟ إلى عشرات، بل مئات من الأسئلة، التي ما كانت تخطر في ذهن الذين كانوا يعيشون في مدار ما قبل المذهب الإنساني، إلا في حالاتٍ قليلةٍ وعابرةً.

إنَّ كلَّ مدارٍ فكريٍّ يجذب لنفسه أسئلةً وإشكاليات، ويفيَّب الاهتمام بغيرها، بل ويُفقِّده قيمة. فهل تجد في العصر الحديث اهتماماً بمسألة صفات الله تعالى إلا من زاوية ارتباطها بفضاء الإنسان. فسابقاً كُنا نسأل: هل الصفات عين الذات؟ أمَّا اليوم فالسؤال بات: هل صفة العدالة في الله متجليَّةٌ وهو يرى الشرور في العالم تلحق ببني البشر؟! كيف تفهم صفة الرحيم في ضوء وضعه للكافرين في النار خالدين فيها؛ لأجل معصية ارتكبواها لبعض سنوات؟!

هذا التحوُّل في الأسئلة . بمعنى تركيز النظر على بعضٍ دون بعض، وارتفاع مستوى الاهتمام ببعضٍ دون بعض . سببه أنَّ العقل الإنساني دخل في (المدار الإنساني) منذ قرون قليلة. فكلَّ شيء يأخذ شرعيته من إنسانيته، ولا عكس. ولهذا حولَ كلَّ الأسئلة إلى أسئلةٍ تتصل بالإنسان وقضايايه وخدمته. بينما كان الأمر في السابق

مختلفاً، حيث كانت كلَّ الأسئلة تستهدف الإنسان لكي يفهم الله أو يرضيه. بل لو طرحت مثل هذه الأسئلة في السابق فليس لأجل الدفاع عن الله؛ لكي يكون له موقع وحجة أمام الإنسان بالضرورة، بل لأجل فهم الله نفسه. ولهذا نرى - على سبيل المثال - أن قضية الشرور غالباً ما طرحت سابقاً في سياق إثبات التوحيد، والرد على القائلين بتمييز إله الشر عن إله الخير، بل حتى عقائد الشوئية كثيرة منها جاء بسبب إرادة التزييه لله نفسه.

اليوم نحن نشهد سعياً واضحاً لأنسنة الله، وليس لتأليه الإنسان. فالله يصبح مرضياً كلما كان إنسانياً، والإنسان يمكن أن نضع له مبررات كثيرة لأخطائه مهما كان مجرماً، فيما لا نقبيَّ كثيراً وضع تبريرات لتصرُّفات الله سبحانه.

في كلِّ مدارِ فكري يتغيَّر تموض الأفكار؛ فيأخذ بعضها دور المركز؛ فيما يتراجع بعضها الآخر نحو الهامش، ليدور في ذلك المركز. والذي نجده هنا أنَّ سائر القضايا يتم فهمها في ضوء المركز، ويتم الاقتناع بها بقدر قريها وانسجامها مع المركز. بل أعتقد أنَّ لهذا دوراً في تفضيل بعض التيارات الدينية الحديثة في الغرب تقديم الله بصفته محباً رحيمًا، حتى أكثر من تقديمِه بصفته قاضياً عادلاً.

سأخذ مثلاً دينياً مرةً أخرى: عندما يصبح المركز في العقل الشيعي هو قضية الإمامة، فأنت تلاحظ أنَّ كلَّ الأشياء يتم تفسيرها تفسيراً (إمامياً)، أي منسجماً مع المركز. فكلُّ ما وافق المركز فهو مقبول، وكلُّ تفسيرٍ يختلف أو لا يصب في صالح المركز فهو مستبعد أو ضعيف الإضاءة. فالحياة الصالحة والسعيدة هي في ظل وجود الإمام، واعتبار سائر مصادر المعرفة الدينية يتلو مستوى اعتبار مرجعية الإمامة، وكلَّ المشكلات هي بسبب عدم حضور الإمام، وأيضاً في عصر مرکزية الإمامة تجد كلَّ النصوص القريبة منها قد بُعئت وصار لها أهمية عالية تدور حولها الجهود، وتلاحظ كيف أنَّ الباحث يتحرك. حتى من حيث لا يشعر. نحو ربط كلَّ الأمور بمركز الفلك. فالمبدأ والمفاد تجد فيهما فكرة الإمامة حاضرة، وفي مختلف الظواهر تجد هذه الفكرة حاضرة بقوة، في فهم الأشياء وتفسيرها.

لَكُنْ فِي عَصْر سُؤَال النَّهْضَةِ، الَّذِي عَرَفَهُ الْمُسْلِمُونَ مِنْذَ مَا يَقْرَبُ الْقَرْنَيْنِ، نَجَدَ أَنَّ مَحْوَرَ كُلِّ الْأَشْيَاءِ كَانَ الْعَدْلَةُ الاجْتِمَاعِيَّةُ وَالسُّعَادَةُ الْإِنْسَانِيَّةُ وَصَلَاحُ الْفَرَدِ وَالْمَجَمُوعَ، تَحْتَ قَاعِدَةِ الْعُقْلِ. فَكُلُّ مَحاوْلَةٍ فَكَرِيَّةٍ يَحْظَى الْعُقْلُ فِيهَا بِالْقِيمَةِ فَهِيَ مَقْبُولَةٌ، وَكُلُّ مَحاوْلَةٍ تَقْلُلُ. وَلَوْ بِشَكْلٍ بَسيِطٍ . مِنَ الْعُقْلِ فَهِيَ مَتَوَجَّسٌ مِنْهَا. إِنَّ خَاتَمِيَّةَ الرِّسَالَاتِ هُنَاكَ تَصْبِحُ بِمَعْنَى وَصُولِ الْعُقْلِ إِلَى مَرْجَلَةِ النَّضْجِ؛ وَقَدْرَةُ الشَّرِيعَةِ عَلَى إِدَارَةِ الْحَيَاةِ تَصْبِحُ بِمَعْنَى مَسَاهِمَةِ الْعُقْلِ الْإِنْسَانِيِّ (وَلِيَ الْأَمْرِ) فِي مَنْطَقَةِ الْفَرَاغِ. إِنَّا هُنَا نَشَهِدُ نَوْعًا مِنَ الْعَلَمَنَةِ الْمُؤْمِنَةِ، الَّتِي تَعِدُ لِلْعُقْلِ الْإِنْسَانِيِّ اعْتِبَارًا فِي فَضَاءِ الدِّينِ بِشَكْلِهِ الْزَّمِنِيِّ الْحَدِيثِ.

### **ما الذي نريده بالضبط على المستوى العملي؟—**

هذا كُلُّهُ يَعْنِي لِي أَنَّ مَفَاتِيحَ الْأَنْسَاقِ الْفَكَرِيَّةِ شَيْءٌ أَكْثَرُ خَطُورَةً مَا نَتَصَوَّرُ، وَمِنْ ثُمَّ فَتَحْدِيدُ مَوْقِفٍ وَاعِ مِنْهَا أَمْرٌ شَدِيدُ الْأَهمِيَّةِ، وَانْسِيَاقُ عَقْولَنَا نَحْوَ سَقِّيْفَةِ فَكَرِيِّ مَعِيَّنٍ مِنْ حَيْثُ لَا نَشَعِرُ هُوَ أَمْرٌ خَطَرٌ وَحَسَاسٌ، رَغْمَ أَنَّنِي أَعْتَدَ أَنَّ صَفَوةَ الصَّفَوةِ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَقْدِرُونَ عَلَى الْخَرُوجِ مِنَ الْأَنْسَاقِ وَالْمَدَارَاتِ، وَجَعَلُهَا بِنَفْسِهَا مَوْضِعًا لِلْبَحْثِ وَالتَّأْمُلِ وَالْمَرْاجِعَةِ فِي زَحْمَةِ الْصَّرَاعَاتِ الْفَكَرِيَّةِ الْكَبِيرِ فِي الْعَالَمِ.

**الرسالة التي أريدها من هذه الورقات تتلخص في:**

١. إنَّ المدار الفكري يفترض . منطقياً . أن يكون موضوعاً للنظر قبل أن يكون إطاراً للتفكير.

٢. إنَّ المدارات الفكريَّة الكبُرَى تَحْتَاجُ عادةً لِعُقْلٍ فلَسْفِيٍّ مَتَعَالٍ، وَمِنْ دُونِ احْتِرَامِ الْعُقْلِ الْفَلَسْفِيِّ بِالْمَعْنَى الْوَاسِعِ الْمُعاصرِ لِلكلِمةِ فَلَنْ نَتَمَكَّنْ فِي غَالِبِ الظَّنِّ مِنَ الْوَصُولِ إِلَى مَطَالِعَةٍ جَادَةً لِلْأَنْسَاقِ الْفَكَرِيَّةِ . وَهَذَا مَا يَتَطَلَّبُ اهْتِمَاماً مِنَ دُولَنَا وَهُوَاضْرِنَا الْعَلْمِيَّةِ، وَوَزَارَاتِ الْعِلُومِ وَالْتَّعْلِيمِ، وَمِنَ الجَامِعَاتِ وَالْمَعَاهِدِ الْفَكَرِيَّةِ وَالْدِينِيَّةِ...، اهْتِمَاماً بِالنَّشَاطِ الْفَلَسْفِيِّ وَنَشْرِ ثَقَافَتِهِ فِي الْمَجَمُوعِ، وَتَرْبِيَةِ الْأَطْفَالِ عَلَى الْعُقْلِ الْفَلَسْفِيِّ، وَعَدْمِ إِبْقَائِهِ فِي إِطَارِ الرَّئْفِ الْفَكَرِيِّ تَارِيَّةً؛ وَالْمَحْظُورُ الْدِينِيُّ تَارِيَّةً

أخرى. وتوجد تجارب مشهودة في العالم اليوم لترويج الثقافة الفلسفية، حتى بين الأطفال. وهو ما يستدعي أيضاً إعادة إنتاج نمط فلسفى بإمكانه أن يقدم رؤى نافعة وأكثر عملاً. فتحن اليوم بحاجة لعقلٍ فلسفىٍ نهضوىٍ، وليس لعقلٍ فلسفىٍ مفرقٍ في الغيبوبة عن أسئلتنا المعاصرة المتصلة بالنهوض.

إن العقل الفلسفى لن يتمكّن من أن يصبح ثقافةً مجتمعية، إلا عبر قنوات التأثير المجتمعي العام. ففي الغرب اليوم نلاحظ كيف أنَّ التيارات الفلسفية والدينية الكبرى تسعى لإيصال رسالتها عبر الفن والإعلام والسينما والموسيقى والقصة والرواية والرسم والنحت وغير ذلك. إن ترجمة العقل الفلسفى إلى ذلك هي مقدمة مهمة لإيصال رسالته، وتدريب العقل الجماعى على إدمان الطريقة الفلسفية العقلانية في التفكير.

إن الكثيرين متى لم يتمكّنوا بعدً من امتلاك عقلٍ فلسفىٍ، فهو غريب تمامًا الغريب عن هذا العالم، بل حتى المحبين للفلسفة كثراً ما وجدنا لديهم حبًّا، ولم نجد عندهم فلسفه، بل بعضُهم حُول الفلسفه؛ بحبه لها، إلى انحيازٍ وتحربٍ وعصبيةٍ وتبغيةٍ، فتحررها ظلأً أنه يحبها، فصار مصداقاً بشكيل ما لقول القائل: (ومن الحب ما قتل)، وبتعبير أحد كبار أساتذة الفلسفه المعاصرين المعروفين بميولهم الهداغيرية - وهو الدكتور رضا الداوري الأردكاني -: الفلسفه ليست حزباً، وليس فيها تبعية، كثيرون منْ وطنوا أنفسهم للدفاع عن فيلسوفٍ ما هم محبو الفلسفه، لكنَّ القليل منهم منْ يصدق عليه أنه فيلسوف.

وفي ظني فقد نطق حقاً، وقال صدقًا؛ فقد ظلمنا الوعي الفلسفى، وساهمنا مع بعض خصوم الميتافيزيقا في نحره، حتى صار قائد الوعي عند بعضنا هو التاريخ أو العاطفة.

٢. إن الدراسات المقارنة بين الحضارات، والمدارس الفكرية والروحية الكبرى، والأديان بتنوعها، مفتاح لا مناص منه للولوج في مرحلة تشكيل وعى بالأنساق الكبرى، واتخاذ موقف تتطلبه المرحلة اليوم، أكثر نضجاً وجديّة وقدرة.

فما لم يدخل أهل النظر في مرحلة المقارنات الكبرى بهذا الحجم فمن الصعب أن نكتشف موضعنا على خارطة الأنساق الفكرية. تلك المقارنات التي من هذا النوع تعطي نتائج مذهلة ومدهشة حقاً، وتثير في عقولنا الكثير من الصور... إن العقل الذي يعاني شحّاً في الصور، ونضوباً في الفرضيات والإمكانات، وجفافاً في المواد الخام المتعددة، يصعب عليه الإجابة عن الأسئلة الكبرى؛ فلو لا التصورات ما جاءت التصديقات، كما يقول البحث الفلسفي.

**مكتبة لسان العرب**  
[www.lisanarab.com](http://www.lisanarab.com)

# حجية الروايات التفسيرية

## الدائرة والنطاق

الشيخ محمد إحساني فرنكرودي<sup>(\*)</sup>

ترجمة: حسن علي مطر

### المدخل-

اختلف العلماء في بيان سعة حجية الروايات التفسيرية، وذلك على النحو التالي:  
أ. إن بعض العلماء، من خلال تحديد دائرة حجية الخبر وحصرها بالأخبار الموثوقة، لم يثبتوا الحجية لخبر الثقة إلا في الموارد الموجبة للثائق. ومن هنا فإن هؤلاء لا يرون الحجية للخبر غير الموثوق، حتى في المسائل التعبدية.

ومما الذين يقبلون أدلة التعبد بخبر الثقة، حتى إذا لم يوجب الوثائق الوجданى بمفاده . إلا إذا تنزل إلى حدود التهمة .. فقد اختلفوا فيما بينهم بشأن سعة دائرة الحجية، وذلك على النحو التالي:

ب - منهم منْ يرى أن القضايا غير التعبدية . الأعم من التفسيرية والكلامية وغيرهما . لا يمكن إثباتها إلا بمستند قطعي مفيد للعلم التام والجازم.  
ج - هناك منْ يذهب إلى الاعتقاد بأن سيرة العقلاء وغيرها من أدلة التعبد بخبر الثقة وأمثاله تمنح الاعتبار للروايات في المسائل التفسيرية، كما تمنحها للمسائل الفقهية التعبدية<sup>(\*)</sup>.

(\*) أستاذ مساعد في كلية علوم الحديث، ومدير قسم التفسير في مؤسسة علوم ومعارف الحديث.

د . وهناك منْ ذهب . على أساس نظرية التوسيعة التعبيدية لسير العقلاء في حجية الخبر . إلى اتباع المبني مورد التحقيق في هذه المقالة ، وقال بأن حجية خبر الثقة تخص المجالات التعبيدية ، من قبيل: الفقه؛ لأن المسائل غير التعبيدية . الأعمّ من التفسيرية والكلامية وغيرهما . لا يمكن إثباتها إلا بالدليل المفيد للوثوق والاعتماد الوجдاني . وإن هذا الوثوق الوجداني لا يحصل إلا بالأدلة الموجبة للقطع والاطمئنان أو الوثوق النوعي ، وليس بالخبر الذي تبعتنا به أدلة التوسيعة التعبيدية . وعليه فإن الخبر الموجب للوثيق ثبت له الحجية في مجال الفقه ، وفي مجال التفسير ، وما إلى ذلك أيضاً . وبطبيعة الحال يمكن لحصول الوثيق بالصدور ، أو إحراز عدم القرينة على إرادة المعنى المخالف للظاهر . الذي يمثل الشرط في حجية الظهور . ، في مختلف المسائل غير التعبيدية ، أن يكون مختلفاً ، تبعاً لحجم أهميته وخطورته ، بحيث قد لا يحصل الوثيق في بعض الموارد إلا بالخبر والدليل القطعي أو الذي يورث الاطمئنان والاعتماد ، كما هو الحال في أغلب الموارد ، حيث يحصل الوثيق والاعتماد الوجداني بخبر الثقة أو الموثق ، بل وحتى بالخبر الحسن أحياناً ، وبالتالي يصدق مفهوم الكشف والتفسير ، بمعنى أنه يحصل مقدار من الوضوح والانكشاف ، الذي يصدق عليه مسمى الكشف والتفسير والدلالة . وبعبارة أخرى: إن هذه النظرية تفصل بين الخبر موثوق الصدور وخبر الثقة في الحجية؛ لأنها تثبت الحجية للخبر مورد الوثيق دائماً ، سواء في المسائل التفسيرية وغير التفسيرية ، كما هو الحال بالنسبة إلى المسائل الفقهية ، وأما إذا لم يكن خبر الثقة موثوق الصدور فلا تثبت له الحجية إلا في المسائل التعبيدية ، أي الفقهية ، ولا تشمل ما هو أبعد من حدود الاعتبار والتعبد؛ لأن خبر الثقة إذا كان مفيداً لظنّ أدنى من المقدار الموجب للوثيق والاعتماد الوجداني فإن مفهوم التفسير . الذي هو لازم لحصول مسمى الكشف والانكشاف الوجداني . لن يكون متحققاً<sup>(٢)</sup> . أجل ، يمكن الالتزام بواسطة هذا المستند بالحكم التعبدي في الآيات الفقهية ، والتعبد بمفادها في مقام العمل .

وحيث يعود الاختلاف بين أوجه النظر في سعة دائرة حجية الأحاديث التفسيرية بشكل رئيس إلى اختلاف آرائهم في مباني حجية الحديث ، وحجم اهتمامهم

وتدقيقهم في ماهية ومفهوم التفسير، نعقد هذا البحث لبيان حدود ومساحة حجية الروايات التفسيرية، والإجابة عن النقاط المهمة أو المثيرة للاختلاف، ضمن الفصول الأربع التالية:

**الفصل الأول: ماهية التفسير وملامح الحجية في مجال التفسير.**

**الفصل الثاني: دائرة حجية الأحاديث التفسيرية.**

**الفصل الثالث: حجية الأحاديث التفسيرية عند التعارض مع الكتاب والسنة.**

**الفصل الرابع: موضع الأحاديث غير المعتبرة من التفسير.**

## **ماهية التفسير وملامح الحجية في مجال التفسير—**

### **تعريف الحجية—**

### **الحجية لغة—**

الحجية مشتقة من مادة «حجّ»، بمعنى «قصد». و«الحجّة» بمعنى الدليل المبين لـ «المحجّة»، بمعنى القصد الصحيح والمستقيم، أو الوجه والدليل الذي يقصد لإيضاح الحقيقة والمطلوب. وقد تطلق «الحجّة» أحياناً من باب التوسيع على كلّ دليل صائب وخطئ يتمّ توظيفه والاستدلال به في إثبات أمرٍ ما<sup>(١)</sup>. وعليه فإنّ الحجّة في اللغة عبارة عن: كلّ ما يمكن التمسّك به من أجل إثبات أمر، سواء لمجرد الاقتضاء أو مجرد إسكات الخصم.

### **الحجية الأصولية—**

الحجية الأصولية تعني الدليل الذي يمكن الاعتماد عليه حتى إذا لم يستوجب الإحراز الوجدني (القطعي والاطمئناني) بمضمونه، ولكن الشارع يراه كافياً لإثبات التكليف والحكم الشرعي العملي، وحيث يكون الحكم الواقعي مغايراً لمفad ذلك الدليل يعذر المكلّف. وبحسب المصطلح فإنّ الحجّية الأصولية<sup>(٢)</sup> دليلٌ يشتمل على خصوصيتيْن، وهما:

أ. المنجزية وإثبات التكليف عند المطابقة مع الواقع.

ب. المعدّدية وعدم مؤاخذة المكلّف عند عدم المطابقة مع الواقع<sup>(٣)</sup>.

## **تعريف التفسير وماهية الحجة التفسيرية —**

### **تعريف التفسير —**

التفسير لغةً مشتقَّ من مادةً «فسر»، بمعنى البيان وكشف الطبقة الخارجية عن صفة الشيء المفطَّى<sup>(١)</sup>. ورغم أن «فسر» و«تفسير» بمعنى واحد، يُيدَّ أن هيئة باب التفعيل تدلُّ على التكثير والبالغة في معنى الثلاثي المجرد<sup>(٢)</sup>. وقد تمَّ تعريف التفسير في مصطلح المفسِّرين وعلماء الدين بعبارات وألفاظ متقاربة أو متشابهة، وهو عبارة عن: «كشف وبيان مراد المتكلِّم من الألفاظ والعبارات المشكلة»<sup>(٣)</sup>.

من الطبيعي أن هذا الكشف والتبيين والعنوانين المرادفة له فرع حصول انكشاف المدلول والمراد للمفسِّر نفسه، بمعنى أنه يجب حصول المسمى العربي في للوضوح والانكشاف والدلالة على المعنى لكي يتمَّ كشفه، أو تصدق عليه عنوانين مرادفة أخرى، من قبيل: الإيضاح والدلالة والبيان والتبيين.

### **ماهية الحجية في التفسير —**

إن المراد من «الحجية» في التفسير هو المعنى اللغوي لها، والذي يشمل الحجة الوجданية والأصولية؛ لأن الأدلة التي يسوقها المفسِّر لإثبات مسائله. الأعمَّ من الحجية الوجданية والحجية الأصولية. تشمل على المنجزية والمعدنية؛ كي يتمكن من فهم مفاد ومدليل الآيات ببرؤية واقعية، وأن ينقلها إلى الآخرين كما فهمها، ويتمكن أيضاً من إحراز الوظائف العملية والتعبديَّة الكامنة في دائرة الآيات الفقهية، بمعنى أن يضمن الحجية في الجهات التفسيرية، وفي الجهات التعبديَّة أيضاً.

### **القطع أو الاعتبار القطعي ملاك الحجية المعتبرة في التفسير —**

بالنظر إلى حرمة التفسير بالرأي<sup>(٤)</sup> فإن الإذعان بأيِّ حكم أو مسألة تفسيرية يجب إما أن تستند إلى حجة وجданية، من قبيل: العلم والاطمئنان، أو إلى دليل قطعي قد اكتسب الحجية والاعتبار. وعليه فإن المستند التفسيري - سواء أكان مأخوذاً من دلالة ذات الآيات أو من السنة أو من خلال المزج بينهما . إذا لم يكن قطعياً يجب أن

يكون دليلاً اعتباره قطعياً<sup>(١٠)</sup>. ولا يمكن إثباتُ المعنى بأقلَّ من ذلك، ونسبةُ إلى كتاب الله تحت عنوان التفسير أو التأويل.

### **مباني حجية خبر الواحد—**

#### **المباني الأربع في حجية خبر الواحد—**

إن مباني الحجية دوراً حاسماً في تحديد دائرة حجية الروايات التفسيرية.

وإن المباني المطروحة في هذا الشأن عبارة عن:

أ. حكم العقل بضرورة العمل بالخبر، مع وجود العلم الإجمالي بالتكليف الشرعية، وانسداد باب العلم التفصيلي بالتكليف المذكورة.

بـ. حجية الخبر من باب التعبد الشرعي المحض.

جـ. حجية الخبر من باب السيرة العقلائية.

دـ. حجية الخبر من باب التوسعة التعبيدية في سيرة العقلاة في حجية الخبر.

وفي ما يلي نبيان القيمة العملية لهذه المباني، باختصار:

أ. الانسداد والضرورة العقلية: على الرغم من ذهاب بعض الأصوليين المتأخرین إلى القول بالانسداد، وقالوا . على هذا الأساس . بحجية مطلق الظن<sup>(١١)</sup> ، إلا أن التحقيق العميق والمناقشات المتينة للشيخ الأنصاري<sup>(١٢)</sup> في إبطال هذه النظرية<sup>(١٣)</sup> جعل من القول بالانسداد الكبير نظرية متروكة، لا يمكن العثور عليها إلا في متحف النصوص الأصولية المقدمة<sup>(١٤)</sup>.

بـ. الحجية التعبيدية المحضة: يبدو من ظاهر الكلام بعض العلماء . ولا سيما الأخباريين المتأخرین منهم .. والذين يكتفون في حجية الخبر بالاستدلال بالنصوص فقط، ثبوت الحجية للحديث من طريق التعبد<sup>(١٤)</sup>.

وإن ضعف هذا الكلام أوضح من أن يحتاج معه إلى بيان المزيد من البحث التفصيلي في هذه العجالة؛ إذ إن الأمر الذي قامت عليه سيرة العقلاة، وساعدت عليه رؤية الشريعة، من الطبيعي أن يتم فيه الاكتفاء بمجرد الإمضاء المقررون بالإصلاح والتميم.

ج. حجية الخبر من باب السيرة: إن جريان سيرة العقلاء<sup>(١٥)</sup> في الاعتماد على خبر الواحد يُعدَّ من البديهيات. والملاك في اعتبار الخبر في هذه السيرة هو حصول الوثوق والاعتماد العقلائي بصدق مفاد الخبر<sup>(١٦)</sup>، وما لم يتحقق مثل هذا الاعتماد لا يُعدَّ الخبر معتبراً. وعلى هذا الأساس فإن اعتبار الخبر نفياً وإثباتاً . رهن بتحقق الوثيق والاعتماد، سواء أكان الخبر موضع ثقة أم لا. وعلى الرغم من التأكيد على اعتبار الأخبار العقلائية، نرى أن مساحة اعتبار الخبر في عرف العقلاء ينطوي على بعض العيوب، التي يمكن التغلب عليها من خلال توسيع دائرة السيرة تعبيداً<sup>(١٧)</sup>.

د. الحجية من باب التوسيعة التعبيدية في سيرة العقلاء: سوف نأتي على بيان هذه النظرية في الأبحاث القادمة إن شاء الله<sup>(١٨)</sup>.

### **الأحاديث المعتمدة في الشريعة —**

يتم الاعتماد في مجال الشريعة إجمالاً على طائفتين من الأخبار والروايات، وهما:

- أ. الروايات المشتملة على الحجية الوجданية (القطعية أو الاطمئنانية).
- ب. الروايات المشتملة على الحجية الاعتبارية أو الوضعية. كما تقسم الروايات المشتملة على الحجية الاعتبارية بدورها إلى قسمين، وهما:

  ١. الروايات غير الوجданية المشتملة على وثيق نوعي في سيرة العقلاء.
  ٢. الروايات التي تشملها التوسيعة التعبيدية في سيرة العقلاء، أي الروايات التي تعتبر في العرف العام لدى العقلاء حجة.

أما توضيح البحث فيمكن بيانه على النحو التالي:

### **الروايات المعتمدة في سيرة العقلاء —**

لا يتم الاعتماد في سيرة العقلاء على كلّ خبر، بل إن الاكتفاء به والتعويل عليه رهن بتحقق الوثيق والاعتماد عليه. ويتم ربط مستوى الوثيق اللازم دائماً بمقدار أهمية المورد وما يحيط به من المخاطر والتضحيات المحتملة. وعليه فإن نوعية الناس في

العرف العام تعتمد إجمالاً على نوعين من الأخبار، وهما:  
 أ. الأخبار المشتملة على الحجية الوجданية.  
 ب. الأخبار المفيدة للوثوق النوعي.

نعم، قد يتشدد الناس أو يتسامحون أحياناً بشكلٍ خاصٍ في عرفهم، وفي حدود تواضعهم الخاصة، في ما يتعلق بقبول الخبر، كما يفعل ذلك المتشرّعون في عرفهم الخاص تجاه طيفٍ من الأخبار التالية:  
 ج. الأحاديث المشتملة للتوصّة التعبديّة في السيرة.

### **أ. الروايات المشتملة على الحجية الوجدانية<sup>(١٩)</sup> —**

وتنقسم هذه الروايات إلى قسمين:

١. الروايات المفيدة للعلم: حيث إنهم في بعض الأمور الاستثنائية والهامة والخطيرة لا يعتمدون، ولا يرتبون الآثار، إلا على الخبر المفيد للعلم والقطع واليقين، أي الاعتقاد الجازم والثامن<sup>(٢٠)</sup>.
٢. الحديث المفيد للأطمئنان الشخصي: إنهم في الأمور الهامة . التي يكون مقدار أهميتها دون المرتبة العالية .. ، بالإضافة إلى العلم، يرتبون الأثر على الأطمئنان الشخصي أيضاً. إلا أن هذا الأطمئنان الشخصي - بطبيعة الحال . إذا لم يكن قابلاً للانتقال إلى الآخرين، ولم يحظَ بقبول الآخرين، لا يُعدَّ حجة من الناحية الأصولية، وإنما سيقف عند حدود القبول الشخصي فقط<sup>(٢١)</sup>. وإن تحقق الأطمئنان الشخصي يتوقف دائماً على أمور من قبيل: مقدار المصلحة، وأهمية العمل، وقوة احتمال الخلاف، وحجم الضرر الاحتمالي المرتّب على ذلك<sup>(٢٢)</sup>.

### **ب. الروايات المفيدة للوثوق النوعي —**

يتم الاستناد في عُرف العقلاء بالنسبة إلى عمدة الأمور الخارجية عن المسؤولية الشخصية البحتة . حيث يرون أنفسهم مسؤولين تجاه إقناع الآخرين . بشكلٍ عام على الخبر المفيد للوثوق والاعتماد بالنسبة إلى النوع المتعارف من الناس<sup>(٢٣)</sup>.

إن نقطة استناد العقلاة هنا تكمن في الوثوق بالخبر. ويعدّون وثاقة المخبر إحدى طرق تحقق الوثوق بالخبر أيضاً. وبطبيعة الحال فإن تحقق الاعتماد والوثوق العقلائي في مختلف الموارد ليس على وتيرة واحدة، إلا أنهم بشكل عام يعتمدون على الأخبار التالية:

١. روایات الصادقين والصالحين، وهو الأمر الذي ينطبق في دائرة البحث الروائي على الحديث الصحيح.
٢. روایات الموثوق بصدقهم، رغم اختلاف نحلتهم الفكرية عن نحلتنا. وهذا القسم ينطبق في دائرة البحث الروائي على الحديث الموثق.
٣. الخبر الحَسَن، أي خبر الشخص الذي يعتبر من وجهة نظر العرف العام شخصاً صالحاً.
٤. الروایات الضعيفة التي يتم الاعتماد عليها من حيث وجود القرائن والشواهد؛ فإن عرف العقلاة في تعاطيه مع الأخبار الضعيفة لا يلجم إلى التجاهل أو الإنكار رأساً، وإنما يعمل على التحقيق والفحص، وربما وجد في الأشياء شاهداً في تأييده وتصحيح الاستناد إليه وترتيب الأثر عليه، ويتم التعبير عن مثل هذا الخبر في الأصول بـ«الحجَّة بالتبَيْن»<sup>(٢٤)</sup>.

### **ج. الروایات المشمولة للتتوسيع التجديدية في السيرة—**

بالإضافة إلى أنواع الأخبار التي تقع مورداً للوثيق النوعي في السيرة، لو أن شخصاً تشدّد أو تساهل بشكلٍ خاصٍ في اعتبار إحراز الخبر والاعتماد عليه في الأمور المتعلقة بحدود مسؤولياته واختياراته الشخصية فإن العقل وعرف العقلاة سوف يحترم هذا الاعتبار في الدائرة والحدود المذكورة، ويطلب من أفراده رعاية ذلك، ويرى ذلك الخبر قابلاً للاحتجاج له وعليه. ومن هنا فإن نوع الناس يحترمون الشرائط المعينة من قبل الحكماء وأصحاب العمل وغيرهم في دائرة صلاحياتهم.

وحيث تعاني سيرة العقلاة من النقص في الاعتماد على الأخبار المعتبرة في العُرُف العام؛ من أجل ضمان المطالب على أساس مبادئها الاعتبارية العامة، وضمان جميع

المصالح المنشودة في مجال الشريعة، فإن الشارع المقدس لم يكتفى بمجرد إمضاء هذه السيرة فقط، وإنما بالإضافة إلى ذلك عمد - بالنظر إلى خصائص دائرة الشرع - إلى توسيع وتكميل حدود اعتبار الخبر، فحكم مثلاً بـ:

أ. الترجيح عند تعارض الخبرين<sup>(٢٥)</sup>، حتى بمرجح لا يفيد الوثوق بصدور أحد الطرفين، بمعنى أنه لا يفيد الوثوق بعدم صدور الطرف المقابل.

ب. التخيير<sup>(٢٦)</sup> بين الخبرين المتعادلين، في غير موارد التخيير بين أحكام السنن.

جـ. اعتبار خبر الثقة مع تنافيه مع المعارض غير المعتبر الذي يزيل الوثوق بصدور خبر الثقة أيضاً.

إن اعتبار هذه الأخبار غير معمول به في دائرة الحجية العقلائية، ولا شك في أن الحكومة وحدها هي التي تمنح الاعتبار لهذه الأخبار من باب التوسيع التعبدي لدائرة الحجية<sup>(٢٧)</sup>.

ومن الجدير بالذكر أن موضوع التوسيع التعبدي للخبر لا يخصَّ الأخبار المتعارضة فقط، بل يشمل كلَّ خبر ينتفي الوثوق بصدوره لأيِّ سببٍ من الأسباب<sup>(٢٨)</sup>، ولكنه يُعدَّ معتبراً في الشرع.

### **دائرة حجية الأحاديث التفسيرية —**

### **دور اختلاف مباني الحجية في دائرة الحجية —**

إن اختلاف الآراء حول دائرة حجية الخبر يعود بشكل رئيس إلى الاختلاف في مباني حجية الخبر، ومقدار الأهمية والدقة في مفهوم وماهية التفسير؛ وذلك للأسباب التالية:

أ. طبقاً لمباني الانسداد والضرورة العقلية في حجية الخبر لن تكون للأحاديث التفسيرية غير الوجданية حجية في التفسير، وإنما هي تتجزَّ الحيثية التعبدية والفقهية لآيات القرآن في حدود دائرة الضرورة فقط؛ إذ إن التفسير، كما تقدَّم، علم له حيثية واقعية ومعرفية. ومن هنا فإن الدليل الذي لا يملك مسمى الكشف الوجданى أو العري في المقرر في الشرع لا يمكن من خلاله تحصيل مراد المتكلم ودلالته على ذلك

بوضوح، وإذا نال الاعتبار من باب الضرورة العقلية وجوب الاكتفاء بحدود الضرورة في التمسك به.

ب - طبقاً لمبني التعبيد المحسن تكون دائرة الحجية تابعة لنوعية التعبيد بالخبر، الذي يتضح من خلال التأمل في بيان مقتضيات المبني الأخرى. وضعف هذا الوجه لا يجوز الوقوف عنده أكثر من ذلك<sup>(٣٩)</sup>.

ج - طبقاً لسيرة العقلاة تعتبر جميع الأحاديث ذات الاعتبار والحجية العقلائية. سواء في الحيثية التفسيرية (أي الحيثية العلمية للتفصير) أو في الحيثية التعبيدية والعملية معتبرة<sup>(٤٠)</sup>. وبالالتفات إلى مفهوم وماهية التفسير لا يجدر التفصيل في دائرة حجية الخبر بين المسائل الفقهية والتفسيرية. وبطبيعة الحال لا بد من الالتفات إلى أن الكثير من الأصوليين لا يلتقطون بشكل تفصيلي إلى نظرية التوسيع التعبيدي لسيرة العقلاة في حجية الخبر، ومن هنا فإنهم في حجية الخبر يتمسكون بدليل السيرة، ولكنهم من الناحية العملية يعملون في الفقه بخبر الثقة في ما يتجاوز الحجية العقلائية، بمعنى أنهم يعملون حتى بالخبر الموثوق الصدور أيضاً. إن هؤلاء إذا كانوا يلتقطون بشكل تفصيلي إلى حاق مبناهما العملي وجوب عليهم التمسك بمقتضى المبني التعبيدي للتتوسيع.

د . مبني التوسيع التعبيدي: لقد تم بيان هذا المبني ومقتضاه في دائرة حجية الخبر في الأبحاث المقدمة. إن حجية الخبر على هذا المبني تقوم على عنصرين، وهما:  
١. التفصيل بين الأخبار العقلائية (أي موثوقة الصدور). التي ثبت لها الحجية في المسائل العلمية وفي المسائل العملية البحثة أيضاً .. وأخبار التوسيع التعبيدي التي لا تثبت لها الحجية إلا في المسائل العملية فقط.

٢. القول بعدم تكافؤ القضايا عند الحاجة إلى قوة السند والدلالة. إن تحقق الوثائق بالصدور أو تتحقق شرط حجية الظهور في جميع القضايا الكلامية ليس على وقته واحدة، بل هو تابع لمقدار الأهمية ودرجة الخطورة.

### **النظريات الجديرة بالطرح في دائرة الحجية —**

وعمدة هذه النظريات عبارة عن:

أ. حجية الأحاديث الموثوقة في المسائل العلمية والعملية.

ب . حجية الأحاديث المعتبرة . الأعمّ من الخبر الموثق وخبر الثقة . في المسائل العلمية والعملية.

ج - نظرية التفصيل بين المسائل العلمية، من قبيل: الكلامية والتفسيرية، التي تحتاج إلى دليل علمي، وبين المسائل العملية والتعبديّة، التي يكفي فيها الخبر المشمول بأدلة التعبّد بحجية الخبر.

د - نظرية التفصيل بين الأخبار العقلائية (وشمول الحجية لها) وبين الأخبار المشمولة للتوسيعة التعبديّة (واختصاصها بالمسائل العملية).

وهذه المقالة تسعى إلى التحقيق في هذه النظرية، وإثباتها.

### **نقد النظريات الثلاث الأولى—**

#### **نظرية حجية الأحاديث الموثقة في المسائل العلمية والعملية—**

إن القائلين بهذا الرأي يستندون إلى النصوص التي تنهى عن اتباع الظن، ويرؤون العلم وحده هو الجدير بالاتّباع، فلا اعتبار للخبر الذي لا يوجد علم بصدوره، رغم أن ظاهر مرادهم من العلم هو الأعمّ من العلم الحقيقي والعلم الغرافي، بمعنى الوثائق. والنتيجة هي أن هؤلاء ما لم يعلموا بصدور خبر الثقة لا يعتبرونه في المقولات العلمية والعملية والتعبديّة حجة. ومن هنا فإنهم لا يرون الخبر المفيد لأقلّ من العلم في التفسير والأحكام التعبديّة المستندة إلى الأحاديث التفسيرية وما إلى ذلك معتبراً.

وهذه هي النظرية المعروفة للسيد المرتضى وأتباعه.

والجواب عنها سيتضح بأدنى تأمل في نقد النظرية التالية.

#### **نظرية شمول أدلة التعبّد بحجية الخبر للمسائل العلمية والعملية—**

إن القائلين بهذه النظرية يرون حجية الأحاديث المعتبرة . الأعمّ من خبر الثقة والخبر الموثوق . في المسائل العلمية والعملية، ويعتقدون أن سيرة العقلاء في حجية الخبر لا تميّز بين الحيثية العلمية والحيثية العملية، وإن إمضاء هذه السيرة من قبل الشارع المطهّر يوجب إطلاق اعتبار الأخبار المعتبرة، دون فرق بين المسائل العلمية والمسائل

العملية<sup>(٣١)</sup>.

والإشكال الرئيس الذي يرد على هذه النظرية هو أنها تقصر دائرة حجية الأخبار على الأخبار المعتبرة في سيرة العقلاء، ولا تذعن لتعبد شرعى يتتجاوزها، وتقصى عن الالتفات إلى اختلاف مباني حجية الأخبار العقلائية عن الأخبار المشمولة للتوسعة التعبيدية، بمعنى أنها تفضل عن ضرورة الفصل بين الأخبار العقلائية المعتبرة والأخبار المعتبرة المشمولة للتوسعة التعبيدية<sup>(٣٢)</sup>.

وكما سبق أن أشرنا فإنَّ أغلب أنصار هذه النظرية إنما يتمسكون بهذا الرأي على المستوى النظري فقط، وإنَّا فإنهم على المستوى العملي يمنحون الاعتبار لحجية الأخبار في دائرة تفوق حدود السيرة، ومن خلال الاستناد إلى الوجдан العلمي الارتکازى يعملون في موارد من قبيل: مقام التعارض بين الأخبار على ترجيح الطرف الراجح، ويعملون به، دون أن يكون لهم أدنى توقفٍ على مقتضى السيرة في مقدار الرجحان، وإحراز الوثيق بتصوره، المستلزم للوثيق بعدم صدور أخبار الطرف المقابل. إن هؤلاء لو اقتدوا بشكٍّ تفصيلي إلى حاقَّ مبناهم العملي لوجب عليهم التمسُّك بمقتضى المبنى التعبدي للتوسعة<sup>(٣٣)</sup>.

وفي الوقت نفسه فقد أدى عدم الفصل بين طائفتين من الأخبار العقلائية المعتبرة والأخبار المشمولة للتوسعة التعبيدية إلى تطرُّف القائلين بالنظرية التالية.

### **نظيرية التفصيل بين المسائل العلمية والمسائل العملية —**

يذهب أصحاب هذه النظرية إلى الاعتقاد بأنَّ المسائل المرتبطة بمجال الكلام والمعارف والأمور الملحقة بها تحتاج إلى قطعٍ جازم، خلافاً للمسائل التعبيدية الفقهية، التي يكفي فيها مجرد الدليل التعبدي المعتبر. ومن هنا فإنهم إنما يعتبرون الأحاديث المعتبرة غير المفيدة للقطع حجةٍ فيدائرة الفتھيَّة للآيات فقط، دون دائرة العلمية . التفسيرية<sup>(٣٤)</sup>.

وفي هذه النظرية، بالإضافة إلى عدم الفصل بين طائفتين من الأخبار العقلائية والأخبار المشمولة للتوسعة التعبيدية، قد تمَّ إغفال ثلاثة أمور أخرى، وهي:

أ. إن عُرْف العقلاة إنما يعتبر الأخبار العقلائية معتبرةً من باب الكشف والطريقة، لا من باب تعيين الوظيفة العملية. ومن هنا فإن هذا العرف يراعي مقداراً من الإحراز الضروري لتحقيق صدق مسمى الكشف، ويرى ذلك متوفراً من وجهاً نظره. وعلى الرغم من أن الأخبار العقلائية في الغالب لا تفيد كشفاً تماماً وقطعاً، يَدَأْ أن تشكيكية مفهوم الكشف والانكشاف قد أدى بعرف العقلاة إلى الاكتفاء بهذا المقدار من الكشف في إحراز مفاد ومدلول الكلام، واعتبار احتمال الخلاف غير جدير بالاهتمام. وإن الشارع بدوره من خلال تقرير هذه السيرة قد صحّح مثل هذا الكشف في التفسير الصحيح وتجنّب التفسير بالرأي.

ب. ليس هناك دليلٌ عقلي أو تعبدِي يدلُّ على أن كلَّ مسألةً كلامية تحتاج إلى اعتقادٍ جازم، ولا ماهية مفاهيم من قبيل: المعرفة، والإيمان، والاعتقاد، والتصديق، تقتضي القطع الجازم في جميع المسائل الكلامية وما شاكلها<sup>(٣٥)</sup>.

ج. أجل، إن تحققُ الوثوق بالصدور، أو تتحققُ شرط حجية الظهور، لا يكون في جميع المسائل الكلامية على وتبة واحدة، بل هو تابعٌ لمقدار أهميتها وخطورتها. من هنا لا يحصل وثوق بالصدور، أو الوثوق بانتفاء القرينة على إرادة المعنى المخالف للظاهر. الذي يمثل شرطاً في حجية الظهور.. في بعض المسائل بأقلَّ من المستند المفيد للقطع الجازم<sup>(٣٦)</sup>.

### **تحقيق نظرية التفصيل بين الأخبار العقلائية وأخبار التوسيعة التعبدية —**

حيث تقدَّم توضيح هذه النظرية، سنكتفي هنا بذكر خلاصة لها.

تقوم هذه النظرية على عنصرين:

أ. التفصيل بين الأخبار العقلائية (أي موثوقة الصدور). والتي تكون حجة في القضايا العملية والقضايا العلمية على السواء. وأخبار التوسيعة التعبدية، التي لا تكون حجة إلا في القضايا العملية التعبدية فقط<sup>(٣٧)</sup>.

ب. عدم تجانس القضايا في الحاجة إلى قوَّة السند والدلالة. وعلى الرغم من أننا في حجية الأخبار العقلائية لا نقول بالتفصيل بين الجهات العلمية والعملية، إلا أن

تحقق الوثوق بالصدور، أو الوثوق بانتفاء القرينة على إرادة المعنى المخالف للظاهر . الذي يمثل شرطاً في حجية الظهور .، لا يكون في جميع القضايا الكلامية على وتبة واحدة، بل هو تابع لأهميتها وخطورتها. من هنا قد لا يتحقق الوثوق بالصدور، أو الوثوق بشرط حجية الظهور في بعض الموارد بأقل من المستند المفيد للقطع الجازم أو المورث للاطمئنان. وعليه فإن القول بـ «عدم تجانس القضايا...» لا يعطي تفصيلاً في دائرة حجية الأخبار العقلائية، إلا أن عدم التجانس هذا يفيض من الناحية العملية نوعاً من «النتيجة التفصيلية».

إن عدم صورية القول بنتيجة التفصيل، وإنْ كان يمثل اعتقاداً واجباً، وبحاجة إلى الجزم واليقين، حتى في المعارف الهامة ذات الدور المكثف في السجاليا والأفعال الدينية، بيّن أن الأدلة العقلية والتقلية الكافية والمفيدة للجزم والاطمئنان لا تغنينا عن القول بنتيجة التفصيلية، إلا أن أصل «عدم تجانس القضايا في الحاجة إلى قوّة السنّد والدلالة» يبقى في سائر المراتب المرتبطة بالأخبار العقلائية على حاله. ومن هنا فإن نظرية «نتيجة التفصيل» ليست مجرد نظرية محضة، وفاغدة للموضوعية، في الأحاديث التفسيرية.

### **دائرة حجية الأحاديث العقلائية المعتبرة—**

أَتَضَعُ حَتَّى الْآنَ أَنْ سِيرَةَ الْعُقَلَاءِ، وَالْعُرْفُ الْعَامُ لِدِي الْعُقَلَاءِ، يَتَمُّ الْاعْتِمَادُ فِيهِ عَلَى الْأَخْبَارِ التَّالِيَةِ:

١. الخبر الموجب للعلم.
٢. الخبر الموجب للاطمئنان الشخصي.
٣. الخبر المفيد للوثوق النوعي.

تقدّم الوجه في حجية الأخبار المفيدة للعلم والاطمئنان الشخصي في جميع قضايا وموارد تحقق العلم والاطمئنان. كما أن الحديث موثوق الصدور، وهو المفيد للوثوق النوعي . والذي يشمل أكثر الأحاديث ذات الاعتبار العقلائي . يعتبر حجّة في التفسير، دون أن يكون هناك فرق في ذلك بين الحيثية التفسيرية للآيات . وهي حيثية واقعية

وعلمية . وبين الحيثية العملية التعبّدية لها؛ إذ لا تمايز في عرف العقلاة في الاعتماد على خبر الواحد بين الأخبار ذات الثقل العلمي والأخبار ذات الثقل العملي، بمعنى أن العقلاة يرتبون الآثار في كشف الحقائق وإدراك الأمور المرتبطة بدائرة الوجود والعدم، كما يرتبون الآثار في مقام العمل والالتزام بالشؤون المرتبطة بالواجبات وعدم الواجبات أيضاً.

وبملاحظة تقرير سيرة العقلاة في حجية خبر الواحد في مجال الدين يتم اعتبار جميع هذه الأنواع في التفسير أيضاً . ولا فرق في صحة التمسك بها في التفسير بين الحيثية الفقهية والتعبّدية للآيات والحيثية التفسيرية وكشف مفاد مدلولها<sup>(٣٨)</sup> .

### **دائرة حجية أحاديث التوسعة التعبّدية —**

إن الأحاديث المشمولة للتوسعة التعبّدية، بمعنى خبر الثقة والأنواع الملحقة به . مما لم يتحقق الوثيق بصدره ، لا يكون إحراز وتحقّق الوثيق التعبّدي بصدر الخبر فيها قد بلغ حدّاً يصدق معه المسمى الغري في الكشف والانكشاف والدلالة . وعليه لن يصدق عنوان التفسير . الذي هو كشف وبيان دلالة الآية . على مثل هذه المستدات . ولكن: بسبب اعتبار هذه الأحاديث في الفقه وموارد تعبد الشرع المقدس، ستكون قابلة للاستناد في الحيثية العملية المرتبطة بآيات القرآن أيضاً . إن هذا النوع من الروايات لن يكون معتبراً حتى في حيّثة تفسير الآيات الفقهية، وإنما يُعد في الحيثية الفقهية والتعبّدية للآيات الفقهية فقط.

### **سر التفصيل بين الأخبار العقلائية والتوسعة التعبّدية —**

رغم أن كلا هذين القسمين من الأخبار (العقلائية؛ والتوسعة التعبّدية) يحتاج في الحجية إلى ضمان الاعتبار من قبل الشرع المقدس، إلا أن سر التفصيل في حجية الأحاديث المعتبرة يكمن في النقاط الثلاث التالية:

- أ. تعريف التفسير وما هيّه الثبوتية والواقعية.
- ب . وجود الحد الأدنى من مسمى الكشف والانكشاف والدلالة في الأخبار

## العقلائية المعتبرة.

ج - عدم وجود هذا المقدار من الإحراز والانكشاف الوجданاني في أحاديث التوسيعة التعبدية.

إن التفسير هو كشف المراد من الألفاظ والعبارات المشكلة<sup>(٣٩)</sup>، وإن كشف المفسر لمراد القرآن فرع وضوحيه وظهوره وبيانه للمفسر نفسه. وإن الأخبار العقلائية المعتبرة تتطوّي على مقدار من الانكشاف والوضوح والظهور، بحيث يصدق عليها المسمى العربي للكشف والانكشاف والدلالة والتفسير، خلافاً لأحاديث التوسيعة التعبدية، التي لا تصل قوّة الاحتمال فيها؛ بسبب عدم الوثوق بصدورها، إلى الحد الذي يصدق معه المسمى العربي لكشف وانكشاف دلالة الآيات في مورد التفسير<sup>(٤٠)</sup>، وعليه لا نحصل على الماهية التكوينية للتفسير، وهي كشف وبيان دلالة هذا النوع من الآيات بمثل هذه المستندات؛ فإن أدلة التعبّد بالخبر تمنع الاعتبار للحيثيات القابلة للتعبّد، لا أن يتمّ ضمان نوافصها التكوينية بالتعبّد الشرعي أيضاً. ومن هنا لن تكون قابلة للاستناد إلا في الحقيقة العملية والتعبّدية من الآيات؛ إذ تدخل الحقيقة الفقهية والعملية في الآيات ضمن حدود الاعتبار التعبّدي لهذه الأحاديث.

وبعبارة أخرى: إن القضايا التفسيرية على نوعين:

- أ. القضايا التفسيرية ذات الحقيقة الثبوتية والموضوعية، من قبيل: الآيات ذات المضمون العقائدي والمعرفي والتاريخي والطبي وما إلى ذلك.
- ب . القضايا التفسيرية ذات الحقيقة الإثباتية والتعبّدية، من قبيل: الحقيقة العملية المرتبطة بالأيات الفقهية.

وفي الحقيقة الأولى - وهي حقيقة تفسيرية بالمعنى الدقيق للكلمة . يجب أن يكون مستند التفسير مقوّناً بالعلم والقطع؛ ليتم إحراز دلالته بشكل وجданاني، أو أن يكون مستندًا إلى دليل يصدق عليه من الناحيةعرفية مسمى الكشف والبيان والتفسير، بمعنى أن يكون انكشاف مضمون الآية في ضوءه بالمقدار الذي يصبح معه عرفاً إطلاق البيان والدلالة، ويصدق عليه تعريف التفسير المقدم، وهو: «كشف المراد عن اللفظ». إن الحديث التفسيري الذي يكون في دلالته، وفي الوثوق بصدوره،

على مرتبة يعتمد عليه في عرف العقلاء ينطوي على الحدّ اللازم من الوضوح والكشف والانكشاف؛ لأنهم يعدون الخبر معتبراً من باب الكشف والطريقة، وليس من باب تحديد الوظيفة العملية<sup>(٤١)</sup>. ومن هنا فإنهم يراعون مقداراً من الإحراز . اللازم لصدق مسمى الكشف .، ويعتبر متوفراً من وجهاً نظرهم<sup>(٤٢)</sup>.

### **مقدار قوّة السنّد والدلالة في الأخبار العقلانية والتبعيدية —**

إن ملاك الاعتماد على صدور الخبر جدير بالتأمل من ناحيتين:

١. الاعتماد على الخبر العقلائي: إن الميزان في الاعتماد على الخبر. طبقاً لسيرة العقلاء . يقوم على الوثوق بصدور الخبر، كما أن الميزان في عدم الاعتماد على الخبر العقلائي هو عدم الوثوق بصدور الخبر، دون القطع أو الوثيق أو حتى الشك بخلافه؛ إذ عندما يكون مدار الحجية العقلائية في باب الخبر هو الوثيق بالصدور فإن حجية الخبر، نفياً وإثباتاً، وبذلوا واستمراراً، تدور حول محور الوثيق بالصدور.

كما يقول المحقق النائي في هذا الشأن: «الميزان في الموهنية هو ارتفاع الوثيق بالصدور، كما أن الميزان في الجابرية هو وجوده»<sup>(٤٣)</sup>.

يُبَيَّنُ أن السيد الخوئي يقول في ذلك: «يعتبر في الخبر الموثوق به... أن يكون جامعاً لشروط الحجية، ومنها: أن لا يكون الخبر مقطوع الكذب؛ فإن مقطع الكذب لا يعقل أن يشمله دليل الحجية والتبعيد...؛ لأن الراوي مهما بلغت به الوثاقة فإن خبره غير مأمون من مخالفة الواقع... فلا بدّ من التشكيّ بدليل الحجية في رفع هذا الاحتمال، وفرضه كالمعدوم. وأما القطع بالخلاف، وبعدم مطابقة الخبر للواقع، فلا يعقل التبعيد بعده: لأن كاشفية القطع ذاتية، وحجيتها ثابتة بحكم العقل الضروري. وإنْ فلا بدّ من اختصاص دليل الحجية بغير الخبر الذي يقطع بكذبه وبمخالفته الواقع»<sup>(٤٤)</sup>.

إن هذا الكلام لا يخلو من المساحة في التعبير: لأنه يكتفي في مقام بيان شروط الحجية في الخبر بذكر القطع بالخلاف فقط، ولا يذكر سائر مراتب فقدان الوثيق بصدور الخبر.

٢. ملاك الاعتماد على خبر التوسيعة التعبّدية: إن هذا المقدار من نظرية التوسيعة التعبّدية لا يعني عدم القطع بالخلاف، بل عدم تحقّق التهمة، بمعنى وجود مسمى الإحراز من باب الوثيق النوعي بنوع الخبر.

### **ملاكات وشروط الحجية في دلالة الخبر—**

إن المستند التفسيري، بالإضافة إلى الاشتغال على المقدار الموجب للوثيق بقوّة السند، يحتاج إلى دلالة بمقدار قابل للاعتماد. وإن هذه الدلالة إما بالنص والصراحة؛ وإما بالظهور. إن دلالة الخبر إنما تكون قابلة للاعتماد إذا تم إحراز شرائط حجية دلالة كلّ من: النص؛ والظواهر.

إن شرائط دلالة الخبر عبارة عن:

١. عدم مخالفة نصوص وظواهر الحديث للقينيات: إذا كانت أمورٌ من قبيل: الأوليات والبدويّيات والمشاهدات والفتراء والمتواءرات والحقائق الوحشية، أو كلّ أمرٍ موجب للقطع الجازم، تختلف مضمونه حديثاً، بحيث لم يمكن الجمع بينهما بالجمع الدلالي، ستسقط عن مقام الاعتبار<sup>(٤٥)</sup>.

٢. إحراز عدم إرادة معنى الخلاف: في الدلالة القائمة على الظهور لا يكون احتمال الخلاف منقياً بالوجдан، ولكن لو أمكن إحراز عدم احتمال الخلاف بطريقة من الطرق فإن الدلالة الظاهرية ستكون حجة. وعلى هذا الأساس فإن المستند التفسيري، بالإضافة إلى السند المعتبر، يحتاج إلى دلالة بمقدار قابل للوثيق، بحيث لا ينتفي في الظواهر احتمال إرادة المعنى المخالف للظاهر من قبل المتكلّم فإن حجية هذه الظواهر ستكون مشروطة بالبحث عن الاحتمالات المنافية للظهور؛ كي يتم إحراز تطابق المدلول التصوري مع المدلول التصدّيقي، وتطابق الإرادة الاستعملالية مع الإرادة الجديّة.

إن الخصائص والشروط الحاكمة على الكتاب والسنة، وبعض النصوص الأخرى<sup>(٤٦)</sup>، تقتضي على الدوام ملاحظة القرائن المتصلة وغير المتصلة، وهذا يحتاج إلى البحث والتحقيق<sup>(٤٧)</sup>.

إن الفحص عن المخصوص وغيره من القرائن المنفصلة يجب أن يكون بمقدار يورث الاطمئنان الشخصي أو الوثيق النوعي بعدم وجود هذه القرائن. ومن الطبيعي أن يكون تحقق الاطمئنان والوثيق في الموضوعات والموارد المختلفة تابعاً لمقدار القوة التي يتطلّبها كلّ موردٍ بما يتاسب مع خصوصيات الموارد.

٢. عدم الفصل بين الحجية والتفسير: إذا كان في الآية المشتملة على أيّ مسألة اعتقادية هامة أو غير اعتقادية . ظهور دلالة من داخلها أو من حديث أو من خلال ضمّهما إلى بعضهما، ولم نعثر على قرائن على الخلاف، أمكن لنا القول: إن لهذه الآية مثل هذه الدلالة والظهور. يَبْدُ أن احتمال الخلاف لا يكون منتفياً. ولكن بعد تتحقق شرائط الحجية من الاطمئنان الشخصي أو النوعي بانففاء احتمال الخلاف لا يمكن القول بانكشاف مراد المتكلّم. وبالتالي لا يمكن القول: إن تفسير هذه الآية كالتالي؛ لأن صدق وصحة إطلاق «التفسير» رهنّ بصدق تعريفه، الذي هو وضوح وانكشاف مراد الله سبحانه وتعالى.

### **عدم التفصيل بين القضايا الكلامية وغير الكلامية —**

في ذات الوقت الذي يتم فيه التأكيد على عدم التنازع بين مختلف القضايا في اقتضاء قوّة السند والدلالة، لا بدّ من التذكير بأن المراد من هذا الكلام ليس هو أن جميع المسائل الكلامية والأمور الملحقة بها تحتاج إلى دليل قطعي، بل حتى في الأمور الاعتقادية يجب أن يكون مستندنا التفسيري مشتملاً على مقدار من قوّة السند والدلالة، بحيث يتحقق الاعتقاد به. وكما مرّ توضيجه فإن تحقق العقد القلبي بكلّ أمرٍ لا يحتاج إلى علم جازم، بل هو تابع لمقدار أهميّته. ومن هنا يكون الاعتقاد قابلاً للتقسيم إلى: اعتقاد جازم؛ واعتقاد غير جازم<sup>(٤٨)</sup>. وعلى هذا الأساس ففي أكثر المسائل الاعتقادية يمكن الاعتقاد من خلال الأدلة والمستندات الموجبة للاطمئنان أو الوثيق العادي العقلائي الذي يحصل به المسمى العريفي للوضوح والانكشاف . وهو الذي عليه مدار صدق التفسير . أيضاً إن شرط حجية الظهور . وهو الفحص عن القرائن الدالة على إرادة المعنى المخالف للظاهر . يكون في العادة متبايناً مع أهميّة

المورد أيضاً، وهو يتحقق بتحقق هذا الوثوق والاطمئنان. وعلى فرض التردد عن الكلام السابق يمكن القول: إن الاعتقاد لا يساوقي التفسير، وإننا في الحد الأدنى الأدنى لا نقبل الحاجة إلى العلم الجازم في خصوص التفسير؛ إذ بغض النظر عن إمكان وصحة أو عدم صحة الاعتقاد بمسألة كلما حصلنا على وضوح وظهور دلالة تحقق المسمى العريفي من وضوح وانكشف مراد المتكلم، وتحقق شرط حجية هذا الظهور أيضاً، لا ننتظر إحراز إمكان أو صحة الاعتقاد بتلك المسألة، في صحة إطلاق اسم التفسير عليه.

وعلى هذا الأساس فإن دعوى حاجة التفسير في القضايا الكلامية إلى أدلة تفيد العلم والقطع كلام مطلق لا يستند إلى دليل، وإن الأدلة التي يذكرونها له أحسن من المدعى.

وقال الشيخ عبد الله جوادى الأملى، في النقطة الخامسة من مبحث (دور الروايات في فهم القرآن): «إن الروايات... على قسمين: فمنها ما يرتبط بآيات الأحكام، ومنها ما يرتبط بآيات المعارف... وفي المعارض... لا تكون ظواهر هذه الآيات حجة. إن الرواية... إنما تكون حجة إذا توفرت على ثلاثة شروط، وهي:  
أ. أن تكون قطعية السند...»

ب. أن تكون جهة صدور الرواية لبيان المعارف الواقعية، لا أن تكون ناتجة عن التقية وأمثالها.

ج. أن تكون دلالتها بالنص، وليس بمجرد الظاهر.  
إذا كانت الرواية غير مفيدة للجزم في هذه الشروط الثلاثة، في مثل اللوح والقلم... وأمثال ذلك، مما لا يكون الاعتقاد به شرطاً في تحقق الإيمان، يمكن التعويل عليه بحسبه احتمالاً ظنّياً، ويمكن إسناده بهذا المعيار إلى صاحب الشرعية. ولكن لا يمكن القول بأن هذا هو رأي الإسلام في هذه المسألة على نحو القطع واليقين؛ لأن أدلة حجية خبر الواحد ترتبط بالأحكام العملية التي يمكن الاعتماد عليها في الظن المعتبر<sup>(٤٩)</sup>.

مما تقدّم يتضح وجه التأمل في عبارته الأخيرة، أي القول باختصاص «أدلة

حجية خبر الواحد بالأحكام العملية؛ لأن من أهم هذه الأدلة هي السيرة، حيث إن عرف العقلاة لا يميز في الحجية بين الأحكام العملية وغير العملية، والشارع أيدَ هذه السيرة أيضاً. والاعتقاد بدوره أعمَّ من الجزم. نعم، إن تحققُ الجزم بالمسائل الاعتقادية يحتاج إلى دليلٍ مفيد للقطع، وهذا لا يختصُّ بالأيات المعرفية، بل إن الجزم برأي الإسلام وبحكم الله تعالى بشأن الحكم الشرعي في المسائل الفقهية يحتاج إلى دليلٍ وافٍ بالقطع الجازم، وما أن يحصل من حجيتنا العقلائية المسمى العرفي للوضوح والانكشاف والدلالة. الموجبة لصحة إطلاق التفسير..، «بهذا المعيار يمكن إسناده إلى صاحب الشريعة»، يكون ذلك كافياً للحجية في التفسير، رغم أن الاعتقاد الجازم بمضمونه، أو القول: «إن رأي الإسلام في هذا الشأن هو هذا الأمر على نحو القطع واليقين»، يحتاج إلى مستندٍ يفيد الجزم.

### حاجة القضايا التاريخية إلى الوثوق النوعي -

قد يذهب التصور ببعضِ إلى القول بأن المؤرخين في الاعتماد على القضايا التاريخية لا يشترطون الإسناد وسائل الشرائط المعتبرة في الفقه والكلام، وأنهم يعتمدون في الأبحاث التاريخية على الأخبار المرسلة، بشرط عدم ظهور قرائن على خلافها. ولكن، دون أن نعمل على نفي أو إثبات هذه النسبة إلى عرف المؤرخين، لو سلمنا وجود مثل هذه السيرة في عرف أصحاب التاريخ يجب القول: إن هذه السيرة فاقدة لشروط الحجية في علم التفسير وسائل الوجه التي تمس الحاجة إليها في الشريعة؛ لأن اعتبار هذه السيرة بحاجة إلى إثبات استمرارها بشكلٍ ملموس، والاهتمام بها في عصر المقصومين يشهد؛ كي يكون سكتوهم وتأييدهم لها دليلاً على تقريرهم وإيمانهم مثل هذه السيرة، ولا شك في أن فقدان مثل هذا الشرط يساوي عدم اعتبار العرف المذكور.

والنتيجة هي أننا في القضايا التاريخية في القرآن نحتاج أيضاً إلى الخبر المشتمل على شرائط الاعتبار العقلائي، بمعنى أن يكون مورداً للوثوق. أجل، إن تحقق الوثوق

بالقضايا التاريخية أسهل من القضايا الاعتقادية والأمور الهمة من هذا القبيل.

### **حجية الأحاديث التفسيرية في التعارض مع الكتاب والسنة**

### **القواعد العامة في تعارض الحديث مع الكتاب والسنة**

بالنظر إلى موقع الكتاب والسنة، ونسبتها إلى بعضهما، وخصائص كل واحدٍ منها، هناك قواعد عامة حاكمة على التعارض فيما بينهما، وهي:

١. كلَّ حديث يصدق عليه عنوان المخالفة للقرآن فهو ساقطٌ عن الاعتبار.
٢. بالالتفات إلى أدلة اعتبار ظواهر ونصوص الكتاب والسنة، كلما حصل التناقض بين القرآن والحديث، بحيث أمكن الجمع بينهما، تمَّ الجمع بينهما، كما في التعارض البدوي بين الروايتين.
٣. لو استحال الجمع العربي في التعارض لا يمكن توفير مستند للتفسير من خلال الجمع العربي. نعم، لو كان قابلاً للجمع العربي فإنه ينظر باللحاظ الثبوتي للتفسير، ولكنْ لا يطلق عليه اسم التفسير؛ لعدم صدق كشف المراد عليه.
٤. إن عصمة الموصومين بِهِمْ، وتبعيتم الكاملة لحكم الله تعالى في القرآن الكريم وغيره، يجعل مخالفة الخبر القطعي الصدور للقرآن أمراً غير معقول.

### **حالات وأحكام التعارض**

يمكن تصوُّر التعارض بين نصٍّ أو ظاهر حديث قطعيٍّ الصدور أو غير قطعي الصدور مع نصٍّ أو ظاهر القرآن على ثمانية أنحاء، وهي:

- أ. تعارض نصَّ الحديث القطعي مع النصَّ القرآني: بالنظر إلى عصمة الموصومين بِهِمْ عن مخالفة القرآن يستحيل وقوع هذه الصورة.
- ب. تعارض نصَّ الحديث غير القطعي مع النصَّ القرآني: إن الحديث المخالف للقرآن باطلٌ، ويعتبر ساقطاً عن الاعتبار.
- ج. تعارض نصَّ الحديث القطعي مع الظاهر القرآني: في الظواهر القرآنية يتم التصرُّف في مفاد الآية، ويتم بذلك حملها على الحديث، بمعنى أن يتم تأويل الآية

بحيث يمكن جمعها من الناحية العرفية مع نص الحديث؛ إذ لا يمكن التصرف في دلالة هذا الحديث، كما لا يمكن الخدش في سنته أيضاً، في حين أن حجية ظاهر الآية مشروط بالفحص وإحراز عدم القرينة على الخلاف، ومع وجود مثل هذا الحديث يكون شرط حجية ظاهر الآية مفقوداً.

**د . تعارض نص الحديث غير القطعي مع الظاهر القرآني:** يتم الجمع بين مفاد هذا الحديث ومفاد الآية من الناحية العرفية، ويتم تفسير الآية على هذا الأساس، سواء بحمل ظاهر الآية على مفاد الحديث أو حمل الآية على تعدد المعنى، والقول بأن الحديث متکفل ببيان واحد من تلك المعاني، أو بحمل الحديث على التأويل والتفسير بالبطون، أو بجمع آخر من هذا القبيل.

هذا إذا أمكن الجمع العريفي بين مفاد الأحاديث ومفاد الآيات، وإن سقط الخبر عن الاعتبار؛ بوصفه مخالفًا للكتاب.

أجل، لو لم يمكن الجمع التبرعي أيضاً كان الحديث قابلاً للطرح والإنكار، ثبوتاً وإثباتاً؛ ولكن لو أمكن الجمع التبرعي - وإنْ كان مستبعداً - سقط الحديث في مقام الإثبات عن الحجية، ولكنَّه في مقام الإثبات لا يسُوغ. بلحظ احتمال صدوره وإنْ على ضعفِ رده وإنكاره، بل قد لا يجوز في بعض الأحيان؛ إذ لا نقطع في الجمع التبرعي بعدم صدور وعدم إرادة ذلك المعنى التأويلي البعيد.

**ه . تعارض ظاهر الحديث القطعي مع النص القرآني:** إن ظاهر الحديث بالنحو الذي أشرنا إليه في المورد السابق. يمكن جمعه مع مفاد النص القرآني؛ إذ مع القطع بصدور الحديث فإن كلَّ وجه من وجوه الجمع الأقرب الذي يمكن جمعه إلى جانب مفاد الآية سيكون عرفيأً. نعم، إذا كانت هناك وجوه محتملة في مقام الجمع، ولم يتَّعَّنَ رجحان أحدهما، فإنها في مقام الإثبات ستُسقط عن الحجية؛ بلحظ الإجمال بالعرض، ولكن لا يجوز ردَّها وإنكارها في مقام الثبوت.

**و . تعارض ظاهر الحديث غير القطعي مع النص القرآني:** إن الحديث غير القطعي يكون في مثل هذه الموارد . من ناحية الاعتبار العقلائي . بحكم قطعي الصدور. وعليه فإن الحديث . بالتفصيل المذكور في الموارد المتقدمة . يحمل على المعنى

الموافق للقرآن.

ز . تعارض ظاهر الحديث القطعي مع النص القرآني: تحمل الظواهر على النصوص.

ح . تعارض ظاهر الحديث غير القطعي مع الظاهر القرآني: عند إمكان الجمع العربي يكون الحديث موثوق الصدور وغير القطعي بحكم قطعى الصدور. وعليه يكون ظاهر كلا الدليلين حجة، ويمكن الجمع بينهما؛ إذ ما لم يتم إحراز وجود ما يمنع من حجية ظهورهما سيكون ظهورهما حجة. ومع إمكان الجمع بينهما لا يكون هناك ما يمنع من حجية هذا الظهور، وسيتمكن الجمع بينهما، كما يمكن الجمع بين الحديثين.

قد يتصور بعضهم أن الذي يحصل هنا هو حمل ظاهر القرآن على ظاهر الحديث؛ لأن الحديث من الناحية الشأنية حاكم، أي ناظر ومفسر للأية، وإن ظهور الدليل الحاكم أقوى دائمًا من ظهور الدليل المقابل؛ وذلك بسبب اتخاذ مقام المفسر والنظر إليه.

يُبَدِّلُ أن الأمر ليس كذلك؛ لأن الحديث إذا كان له شأن المفسر والناظر للأية يجب أن يكون مبيناً لها، ولازم ذلك إمكان الجمع العربي. وعليه لا يمكن أن يكون مثل هذا الحديث شأن المفسر والناظر، بل سيكون في مقام الإثبات . بوصفه حديثاً مخالفًا للكتاب . ساقطاً عن الاعتبار. وأما حكم مقام الشبهة فيُنْتَهِيُّ مما تقدم.

### **حالات وأحكام تعارض الحديث التفسيري مع السنة —**

كل ما ذكر في حالات وأحكام تعارض الحديث مع القرآن يجري في تعارض الحديث التفسيري مع السنة، أي مع الأحاديث الثابتة عن المتصوّفين <sup>بشكل</sup> أيضاً.

### **موقع الأحاديث غير المعتبرة في التفسير —**

### **أنواع الأحاديث غير المعتبرة —**

أ. الضعف الاصطلاحي: إذا كان هناك في سلسلة الحديث والسند راوٍ واحد لا

يتصف بالوثاقة أو حُسْنُ الحال عَدًّا سند الحديث . بحسب المصطلح . ضعيفاً، سواء أكان هذا الرواية مجهولةً ولم يرد له ذكر في كتب الرجال، أو ورد ذكر اسمه دون مدح أو قدح، أو تم التصريح بكونه «مجهولاً»، أو وردت بشأنه الألفاظ والعبارات الدالة على تضييفه والطعن فيه.

**ب . الأحاديث التي تم الإعراض عنها:** الأحاديث ذات السند الصحيح أو التي هي في حكم الصحيحة، ولكن أعرض مشهور الأصحاب عن العمل بها والاعتماد عليها.

**ج . الأحاديث المخالفة للكتاب:** الحديث الذي يتعارض مع القرآن الكريم، بحيث لا يمكن الجمع بينهما، يسقط عن الاعتبار، إلا أنه إذا أمكن الجمع العربي بينهما . وإن على نحو مستبعد . لا نجيز رد ذلك الحديث وإنكاره، بل ربما دافعنا عنه في مقام الثبوت، ولكننا لن نقيم له وزناً في مقام الإثبات.

**د . الأحاديث المخالفة للسنة:** كلما كان الحديث متعارضاً مع السنة القطعية . بمعنى أنه كان متعارضاً مع الأحاديث الثابت صدورها عن الموصومين بِهِمْ . كان ساقطاً عن الاعتبار، وإن كان صحيح السند بحسب المصطلح . وهكذا إذا تعارض الحديث مع الأحاديث الأخرى، وكانت شرائط وشروط التعارض بحيث تسقط ذلك الحديث عن درجة الاعتبار، حتى إذا كان الحديث المعارض الآخر من اليقينيات وال المسلمات في السنة، أو حتى إذا لم يكن اعتباره ثابتاً أيضاً .

**ه . الحديث المخالف لليقينيات:** الأعمّ من الأوليات والبدويات والمشاهدات والفتراء والمواترات، بل كلّ حديث تم القطع الجازم بعدم صدوره وعدم صحة مضمونه سوف يسقط عن الاعتبار عند القاطع بمثل هذا النوع من القطع<sup>(٠)</sup> . إن الأحاديث غير المعتبرة على قسمين:

**١. الأحاديث التي يتم القطع بعدم صدورها أو عدم صحة مضمونها.** وإن هذه المجموعة من الأحاديث يجوز إنكارها . وما دام هذا القطع باقياً لن تترتب فائدة عليها<sup>(١)</sup> . رغم أنه يجدر بالشخص . بالالتفات إلى وجود الجهل المركب في الكثير من موارد القطع . أن يتوجب رد وإنكار الأحاديث ما لم تكن هناك ضرورة وحاجة إلى

ذلك الرد والإنكار<sup>(٥٢)</sup>.

٢. الأحاديث التي لا يقطع بعدم صدورها وعدم صحة مفادها، ولكنها تفتقر إلى الاعتبار. وفي ذلك لا بد من الالتفات إلى الأمرين التاليين:

**أولاً:** إن الحديث الضعيف مهما كان راويه من أشهر الوضاعين لا يساوي الحديث المختلق، ومن هنا ما لم يتم الاطمئنان إلى كونه مختلقاً لا يجوز إنكاره.

**وثانياً:** إن هذه المجموعة من الأحاديث على الرغم من ضعف سندها قد تكون لها بعض الفوائد التي نشير إليها على النحو التالي:

### الفوائد المحتملة للأحاديث التفسيرية غير المعتبرة<sup>(٥٣)</sup> —

إن من الفوارق الرئيسية بين الروايات التفسيرية وسائر أنواع الروايات الأخرى أن سائر الروايات الأخرى يجب أن تحتوي على دلالة كافية على مفادها، خلافاً للروايات التفسيرية التي تشتمل على نافذة لدلالة الآيات، إلى جانب النافذة الدلالية للألفاظ، ولا سيما بالالتفات إلى أن المستفاد من الآيات والروايات الخاصة بشأن رسول الله ﷺ وأهل بيته عليهم السلام أنه تبيان لكتاب هو في حد ذاته كما وصف نفسه: «**تَبَيَّنَانَا لِكُلِّ شَيْءٍ**» (التحل: ٨٩)، بمعنى أن شأنهم هو «تبين» الكتاب للأمة، بحيث يتمكن كل واحد من أفراد هذه الأمة من الاستفادة منه بمقدار سعته وظرفيته، أي إنهم يعلمونهم السر في أودية التفسير، لا أنهم يعملون على قيادتهم في طرق التفسير.

وعليه فإن الأصل في الحديث التفسيري أن يتم تفسير الآيات في ضوء بيان المقصومين عليهم السلام، بحيث تجلي معاني تلك الآيات للمخاطبين.

ومن هنا فإن موافقة وعدم موافقة الحديث للأية، والتناسب المفهومي، وارتباط المفسر والمفسر بهذين الأمرين، ولا سيما بالنسبة إلى الطلاب والمبتدئين الراغبين في التعرف على الأساليب التفسيرية لأهل بيته عليهم السلام، من أوضح القرائن الموجبة لتقوية أو ضعف دلالة الحديث.

إن هذه الخصوصية تجعل الاستفادة من الأحاديث التفسيرية، وتميز الفث من السمين - من بعض الجهات<sup>(٥٤)</sup> ..، أسهل بالقياس إلى سائر أنواع الحديث الأخرى.

ومن خلال هذه الرؤية نشير إلى بعض الفوائد المترتبة على الأحاديث التفسيرية غير المعتبرة:

**أ. الاستناد إلى الأحاديث الضعيفة بعد التبيين:** ومن بينها ملاحظة موافقة ذلك الحديث لكتاب والسنة القطعية، أو تعاوضه مضمونه مع الأحاديث الأخرى المتاغمة معه، ولا سيما إذا بلغت في المجموع حد الاستفاضة.

**بـ . كشف الحقائق التي يكون تصورها موجباً لتصديقها:** قد يكون تصور الحديث . الموجب لكشف الحقائق . مصحوباً بتصديقه، يَبْدُ أن الناس أنفسهم يعجزون في الغالب عن إدراك تلك الحقائق<sup>(٥٠)</sup>. فعلى سبيل المثال: قد تستند الآية في دلالتها على المعنى إلى بعض القرائن التي كانت متوفرة أثناء النزول، ثم خفيت هذه القرائن عن الأجيال اللاحقة، وإن إدراكتنا وعثورنا على تلك القرينة يكشف لنا المعنى المذكور، بحيث يكفي أن يخطر في الذهن على مستوى التصور للتصديق به.

**جـ . البارقة الأولى للاكتشافات القيمة:** قد يكون الحديث بارقة لبداية كشف قيمة: إذ من الممكن أن تكون الأحاديث التي لم يثبت اعتبرها، ولا سيما الضعف القوية . التي لا يكون احتمال صدورها عن المقصود ضعيفاً جداً .. مشتملة على حقائق علمية. إن النظرة الثبوتية إلى القيمة الاحتمالية المترتبة على مفاد هذه الأحاديث، ومتابعة هذه الاحتمالات أو أخذها بنظر الاعتبار، قد يؤدي على المدى الطويل إلى الكشف عن حقائق قيمة للغاية.

**دـ . رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه:** قد يكون الحديث الصحيح أو غير الصحيح مشتملاً على مضمون شاذ، أو يحتوي على مشكلة دلالية، ولا نستطيع العمل بمضمونه والاستفادة منه في مقام الإثبات، ولكن يحدر بنا أن نتحمل أن سمو ورفة مفاد الحديث بحيث تجلبه مشكلاً وينسق المستوى الفكري لعامة الباحثين، ولكن يبقى هناك أمل أن يقع هذا الحديث في الحاضر أو المستقبل بأيدي أشخاص يتمكنون من فك شيفرته، وبلغوا أعماقه وصحته معناه.

**هـ . التطبيق في قسم الأحكام غير الإلزامية:** ومن بين فوائدها تطبيقها في قسم

الآيات الفقهية المتضمنة للأحكام غير الإلزامية<sup>(٥٦)</sup>.

## المفهوم

(١) سواء أكان القائلون بهذه النظرية يعتقدون في القضايا الكلامية بلزم القطع أم لا.

(٢) وهكذا لو أن خبر الثقة في مورد لم يوجب حتى الظن، بل أقصى ما يمكنه هو الوصول إلى الشك والتهمة، لن يحصل حتى مسمى الإحراز، ولو من باب الوثيق النوعي بنوع الخبر، ولن يكون مشمولاً لأدلة الحجية التعبيدية لخبر الثقة أيضاً.

(٣) قبل في تعريف الحجة:

(كل قصد حج... ثم اختص بهذا الاسم القصد إلى البيت الحرام للنسك... وممكن أن يكون الحجة مشتقة من هذا؛ لأنها تقصد، أو بها يقصد الحق المطلوب، يقال: حاججت فلاناً فحججهته، أي غلبه، وذلك الظفر يكون عند الخصومة). انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: ٢٥٠.

(الحج: القصد أو السير إلى البيت خاصة... وإنما سميت (الحج) حجة؛ لأنها تحج، أي تقصد؛ لأن القصد لها ولها، وكذلك محجة الطريق هي المقصود والمسلك). انظر: محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، تهذيب اللغة ١: ٧٤٤.

(أصل الحج: القصد للزيارة... والحج: الدلالة المبينة للمحجة، أي: القصد المستقيم، والذي يتضمن صحة أحد النقيضين...). انظر: الراغب الإصفهاني، المفردات: ١٠٧.

(٤) انظر: مصباح الأصول (تقارير: محمد سرور واعظ الحسيني البهسوبي) ٢: ٢٨، مكتبة الداوري، قم، ١٤١٢هـ؛ السيد منير السيد عدنان القطيفي، الرافد في علم الأصول: ١١٨، مطبعة مهر، ط١، قم، ١٤١٤هـ؛ السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول ٢: ٥٢، دار الكتاب اللبناني، ط٢، ١٤٠٦هـ؛ السيد محسن الحكيم، حقائق الأصول ٢: ١٧٩، بصيرتي، قم، ١٤٠٨هـ.

(٥) من الجدير بالذكر أن أهم المسائل الشرعية، بل الكثير من الأحكام الشرعية مما هي دون ذلك، قد وصلت إلى الأمة بالأدلة القطعية أو المورثة للأطمئنان؛ لضمان رسوخ البنية العامة للشريعة، ولكن مع ذلك هناك الكثير من الأمور والأحكام التي تم الاكتفاء في إثباتها بالأدلة العقلائية المعتبرة، أو التبديدية، أو الالتزام الإجمالي.

(٦) الفسر: الإبابة وكشف المنطى، كما قاله ابن الأعرابي؛ أو كشف المعنى المعقول، كما في البصائر، كالتفسير... قال ابن القطاع: (والتشديد أعم). انظر: محمد بن محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (١٢٠٥هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس ٧: ٢٤٩، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، ط١، بيروت، ١٤١٤هـ؛ ابن منظور الأفريقي، لسان العرب ٥: ٥٥، تصحيح: أمين محمد عبد الوهاب ومحمد سادق المبيدي، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ١٤١٦هـ؛ الصاحب بن عباد(٢٢٦).

٢٢٦هـ). المحيط في اللغة ٨: ٣١١. تحقيق: محمد حسن آل ياسين، عالم الكتب، ط١، بيروت، ١٤٢٨هـ.

- ١٤١٤هـ: الراغب الإصفهاني (٥٥٠هـ)، المفردات في غريب القرآن: ٣٨٠، نشر الكتاب، ط٢، قم، ١٤٠٤هـ؛ محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ١٢، جامعة العلوم الإسلامية، مشهد، ١٤٢٥هـ، نقلًا عن: الراغب الإصفهاني، التفسير (المقدمة): ٤٧.
- (٧) وليس ذلك مجرد دلالة كثرة المباني على كثرة المعاني، بل إن باب التعديل في الأساس قد وضع لهذا المعنى. انظر: أبو بشر عمرو سيبويه، الكتاب ٢: ٢٨٢ - ٢٩٢، نشر أدب الحوزة، ط١، قم، ١٤٠٤هـ؛ محمد الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس ٢: ٣٥١؛ ١٥: ٧٢٨؛ علي بن إسماعيل النحوي (٤٥٨هـ)، المخصص ٤، السفر ١٤: ٧٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت؛ أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي: ٣٥٩، دار الهجرة، ط١، قم، ١٤٠٥هـ؛ أبو الفتح عثمان بن جنّي (٢٩٢هـ)، الخصائص ١: ٢٢٢، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، ط١، القاهرة، ١٢٧٤هـ؛ أبو الفتح عثمان بن جنّي، المحتسب في تبيين وجوه شواد القراءات ١: ٨١ - ٨٢، ١٩٤، ١٩٤، القاهرة، ١٢٨٦هـ؛ الشيخ الرضي الإستآبادي،المعروف بنجم الأئمة. شرح شافية ابن الحاجب ١: ٩٢ - ٩٣، ٩٩، ١٦٧، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٢٩٥هـ.
- (٨) انظر: أمين الدين الطبرسي، وابن الأعرابي، والراغب، و...: (التفسير كشف المراد عن اللفظ المشكّل). انظر: أمين الدين أبو الفضل الطبرسي (٥٦٠هـ)، مجمع البيان لعلوم القرآن ١: ١٢ (الفن الثالث من المقدمة)، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦هـ؛ انظر: ابن منظور الأفريقي، لسان العرب ٥: ٥٥؛ محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ١٢، نقلًا عن: الراغب الإصفهاني، التفسير (المقدمة): ٤٧.
- (كتشf المراد عن اللفظ المشكّل والتركيب المغلق). انظر: محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي، المعروف بابن أبي جمهور (٨٨٠هـ)، حاشية عوالى الالآلى العزيزية في الأحاديث الدينية ٤: ١٠٤، ١٤٠٣هـ، تحقيق: مجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء، ط١، قم، ١٤٠٣هـ.
- (كتشf المبهم ورفع القناع). انظر: الملا صالح المازندراني (١١٨١هـ)، شرح أصول الكافي ٢: ١٢٥، مع تعليقه: الميرزا أبو الحسن الشعراوى.
- (كتشf الغطاء ودفع الإبهام). انظر: الفروق اللغوية: ١٢٢.
- (كتشf المراد عن اللفظ المشكّل ورد أحد الاحتمالين إلى ما يطابق الظاهر). انظر: أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٢: ١٤٩، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء التراث العربي، ١٢٧٦هـ.
- (التفسير: كشف القناع. ثمَّ لو سُلِّمَ كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيرًا لكن الظاهر أن المراد بالرأي هو الاعتبار العقلي الظني الراجع إلى الاستحسان، فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغوية والعرفية). انظر: الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ)، فرائد الأصول ١: ١٤٢، دار الاعتصام، ط١، قم، ١٤١٦هـ.
- (٩) بالالتفات إلى تعريف التفسير يأتي إطلاق هذا العنوان على التفسير بالرأي من باب المجاز والتسامح.
- (١٠) انظر: السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٣٩٧، مؤسسة إحياء آثار نصوص معاصرة. السنة الثالثة عشرة. العدد التاسع والأربعون - شتاء ٢٠١٨ م - ١٤٣٩ هـ

السيد الخوئي، قم: (التفسیر هو ايضاح مراد الله تعالى من كتابه العزيز، فلا يجوز الاعتماد فيه على الطعنون والاستحسان، ولا على شيء لم يثبت أنه حجة من طريق المقل، أو من طريق الشرع... ولا بد للمفسر من أن يتبع الظواهر التي يفهمها العربي الصحيح، أو يتبع ما حكم به العقل الفطري الصحيح، فإنه حجة من الداخل... أو يتبع ما ثبت عن الموصوم<sup>[١]</sup>).

(١١) انظر: الحسن بن زين الدين العاملي(١٠١١هـ)، معلم الدين وملاذ المجتهدين: ١٩٢، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم: الميرزا أبو القاسم القمي(١٢٢١هـ)، قوانين الأصول: ٤٤٠، الطبعة الحجرية.

(١٢) انظر: الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول: ١: ٢٨٦، ٤٢٦.

(١٣) وبطبيعة الحال فإن الشيخ الأنصاري في هذا المسعى إنما أبطل مجرد نظرية الانسداد الكبير فقط، والتي أدت إلى القول بحجية مطلق الظن، وأما القول بالانسداد الصغير فلا يزال هناك من يدافع عنه، وعليه يجب إما إثبات بطلانه، أو العمل على معالجة تبعات الالتزام به. (انظر: محمد إحسانی لنکرودی، نظریه توسعه تعبدی سیره عقلا در حجیت خبر واحد، فصلیة علوم حدیث، العدد ٤٢).

(١٤) انظر: المولى محمد أمین الإسترابادي(١٠٣٢هـ)، الفوائد المدنیة: ١٠٦، تحقيق: رحمة الله رحمتی آراکی، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٤هـ؛ محمد فاضل موحدي لنکرانی، مدخل التفسیر: ١٧٦، دفتر تبلیغات إسلامی، قم، ١٤١٢هـ.

(١٥) انظر: الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول: ١: ٢٤٦؛ الشيخ محمد كاظم الخراساني، کفایة الأصول: ٣٠٣، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، قم، ١٤١٢هـ؛ السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، البيان في تفسیر القرآن: ٤٠٢ - ٢٩٨.

(١٦) انظر: الشيخ محمد تقی البروجردی، نهاية الأفکار (تقریرات درس الآغا ضیاء الدین العراقي) ٢: ١٢٥، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

(١٧) سنأتي في الأبحاث القادمة على شرح نظرية التوسيع التعبيدية، بَيْدَ أَنَا ذُكْرنا تحقيق هذا المبني في مقالة أخرى لنا، تحت عنوان: (نظرية التوسيع التعبيدية لسيرة العقلاء في حجية الخبر).

(١٨) انظر للمزيد من التحقيق: محمد إحسانی لنکرودی، نظریه توسعه تعبدی سیره عقلا در حجیت خبر واحد: ١٠١ - ١٠٢ (مصدر فارسی).

(١٩) حيث تحظى الروايات المشتملة على الحجية الوجданیة بالاعتماد في سیرة العقلاء، فقد أدرجناها ضمن (طیف الأحادیث العقلائیة)، إلا أن هذا القسم لا يحتاج إلى ضمان اعتبار من سیرة العقلاء: لأن حجیته ضرورة وعقلیة.

(٢٠) في دلالة هذا النوع من الروايات على الظهور يشترط في حجية ظواهر هذه الروايات الفحص عن القرائن على إرادة المتن المخالف للظاهر، وإحراز تلك القرائن. وحَدُّ هذا الفحص هو حصول الاطمئنان والوثيق بعدم وجود القرائن على الخلاف. وإن تحقق هذا الاطمئنان في خصوص هذه الموارد يتوقف من الناحية العملية على حصول الجزم بعدم وجود تلك القرائن المشار إليها. (انظر: المقالة نفسها، بحث میزان قوّت سند ودلالت در أخبار عقلائی وتعبدی) (مصدر فارسی).

(٢١) وذلك لأن حجية الروايات المفيدة للقطع والاطمئنان وجدانية، وليس أصولية، بمعنى أنه عند تخلف القطع والاطمئنان عن الواقع لا يكون ذات القطع والاطمئنان عذرًا له، ولن يكونا معذرين بحسب المصطلح، وبطبيعة الحال إذا لم يكن مقصراً في الخطأ العاصل في مبادئ تحقق اليقين والاطمئنان لن يتوجّه إلى شخصه غير الآفات والمسؤوليات التكوينية والوضعية، ولن يكون بعد ذلك مستحقاً للعقاب والمؤاخذة. ويمكن تبرير معذريه المستضعفين من الناحية الفكرية على هذا الأساس أيضاً.

(٢٢) بالإضافة إلى الظهور العرفي، وشمول روایات التشجيع على العلم بالنسبة إلى الاطمئنان، هناك بعض الروايات الخاصة التي تدلّ أيضًا على اعتبار الاطمئنان عند الشارع المقدّس أيضًا. (انظر: أبو العباس عبد الله بن جعفر الحميري القمي(٢٨١هـ)، قرب الإسناد: ١٢٥، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط١، قم، ١٤١٢هـ؛ العَرُّ العَالَمِي (١١٠٤هـ)، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: ٢٧، ح٢٣٥٠٢، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط٢، قم، ١٤١٦هـ).

(٢٣) تقسم الأمارة المفيدة للوثيق النوعي أحيانًا إلى: أ. الوثيق النوعي بشخص الخبر؛ بـ. الوثائق النوعي بنوع الخبر. والمراد من الوثيق النوعي في طيف الروايات العقلائية هو ذات القسم (أ): خلافاً لطيف الروايات المشمولة للتوصّة التعبّدية الذي يمكنه أن يكون من القسم (بـ). (انظر: محمد إحساني لنكرودي، نظريّه توسيعه تعبدی سیره عقلاً در حجیت خبر واحد: ١٠١ . ١٠٢ (مصدر فارسي)).

(٢٤) انظر: الميرزا أبو القاسم القمي، قوانين الأصول: ٤٢٤؛ السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول: ٢: ١٣٦.

(٢٥) في غير موارد الدوران بين المحذورين.

(٢٦) المراد من ذلك هو التخيير الفقهي الظاهري أو التخيير الأصولي، بناءً على القول به. (انظر: وسائل الشيعة: ٢٧، ح٢٣٣٨: ١٠٨).

(٢٧) إن الذي ذكرناه في هذه المقالة هو إجمال المطلب، وإن موضع بيان حدود وشرائط دائرة التوسيع التعبّدية هو علم الأصول، كما أن بيان الأدلة الإثباتية على أصل نظرية التوسيع التعبّدية قد بحثاه في مقالة مستقلة لنا. (انظر: محمد إحساني لنكرودي، نظريّه توسيعه تعبدی سیره عقلاً در حجیت خبر واحد (مصدر فارسي)).

(٢٨) إلا الخبر الذي بلغ حدّ التهمة، وقد سمّي الإحراز، ولو من باب الوثيق النوعي بالخبر.

(٢٩) انظر: محمد فاضل موحدي لنكراني، مدخل التفسير: ١٧٥ . ١٧٦.

(٣٠) انظر: السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٤٠٢ . ٣٩٨؛ محمد فاضل موحدي لنكراني، مدخل التفسير: ١٧٤ . ١٧٥.

(٣١) انظر: السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٢٩٨ . ٤٠٢؛ محمد فاضل موحدي لنكراني، مدخل التفسير: ١٧٤ . ١٧٥.

(٣٢) سنلاحظ قريباً كلام الخوئي وفاضل لنكراني في الميل إلى هذه النظرية.

(٣٣) يضاف إلى ذلك أن عدم الالتفات التفصيلي إلى التوسيع التعبّدية يؤدي بهم إلى الخلط العلمي

والعملي، فإنهم إذا كانوا في بعض الموارد يعملون على أساس وجادتهم الارتكازى بمقتضى نظرية التوسعة التعبدية، إلا أنهم في الموارد الأخرى: حيث لا يلتقطون إلى وجود مثل هذه التوسعة في الشرع المقدس، يحصرون أنفسهم ضمن حدود مقتضيات السيرة، ويحرمون أنفسهم من سعة الشريعة التعبدية ولوازها.

(٢٤) انظر: عبد الله جوادى الأملى، قرآن در قرآن (القرآن في القرآن) ١: ٣٩٢، تنظيم وتحقيق: محمد محاربى، مركز نشر إسراء، قم، ١٣٧٨هـ.ش؛ عبد الله جوادى الأملى، تسينيم در تفسير قرآن كريم ١: ١٥٦ - ١٥٩، تنظيم وتقسيم: علي إسلامي، مركز نشر إسراء، ط٢، قم، ١٣٧٩هـ.ش.

(٢٥) كما سيأتي توضيحه في بحث (عدم التفصيل بين المسائل الكلامية وغير الكلامية).

(٢٦) سيأتي توضيحه في بيان معنى (نتيجة التفصيل) في البحث اللاحق، وفي بيان (عدم تناغم القضايا في قوة السنن والدلالة).

(٢٧) كما سيأتي توضيح ذلك في بحث (حدود حجية روايات التوسعة التعبدية).

(٢٨) انظر: محمد فاضل موحدى لنكرانى، مدخل التفسير: ١٧٤ - ١٧٥.

(٢٩) (التفسير هو إيضاح مراد الله تعالى من كتابه العزيز). السيد أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٣٧٩.

(التفسير هو كشف المراد عن اللفظ المشكل). الطبرسى، مجمع البيان ١: ١٢، الفن الثالث من المقدمة. وانظر أيضاً: ابن منظور الإفرنجى، لسان العرب ٥: ٥٥؛ هذه المقالة، مبحث (تعريف التفسير وماهية الحجة التفسيرية).

(٤٠) إذ يقوم الافتراض في هذا النوع من الأخبار على عدم حصول الوثوق النوعي بصدورها، والإفائها سُنّةً . مثل الأحاديث موثوقة الصدور. من الأخبار العقلائية المعتبرة أيضاً.

(٤١) بل يعدون اتضاح الوظيفة العملية نتيجة لوضوح وانكشاف مراد المتكلم.

(٤٢) إن الحاجة إلى تقرير اعتبار العقلاة من قبل الشارع المقدس . رغم توفر مسمى الكشف والدلالة والتفسير . تأتي من جهة أن الانكشاف مفهوم ذو مراتب تشكيكية، وأن أغلب الأخبار المعتمدة عرفاً لا تفيد الكشف والانكشاف التام. وحيث يكتفى عرف العقلاة في تواافقه الارتكازى بهذا المقدار من الكشف فإن إضفاء هذه السيرة من قبل الشارع المقدس يعني في الحقيقة تأييد هذا المقدار من الانكشاف من قبل الله تعالى، وتوجيز الاعتماد عليه في تفسير الآيات، والخروج من محذور التفسير بالرأى.

(٤٣) السيد أبو القاسم الموسوى الخوئي، أجود التقريرات (تقريرات دروس المحقق النائيني) ٢: ١٦١، ١٤٥٢هـ. مطبعة العرفان، صيدا،

(٤٤) السيد أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٣٩٩.

(٤٥) انظر: المصدر نفسه.

(٤٦) من قبيل: قانون المكاتب، وسائر النصوص من هذا القبيل.

(٤٧) إن هذا الفحص عن احتمال الخلاف يقتصر في المحاورات العرفية على ملاحظة القرائن المتصلة الحالية والمقالية. ومن هنا فإن الظواهر الحاصلة من المحاورات العرفية لا تحتاج إلى تفسير؛

إذ بعد وضوح الكلام في المعنى الظاهر والقابل للأخذ لا يبقى هناك من نقابٍ وغشاوة على وجه الكلام؛ كي يكون بحاجة إلى إماتة وتفسير. نعم، إذا كانت هناك في المحاور العرفية قرينةً منفصلة على المعنى المخالف للظاهر فإن اعتبار ظهور الكلام المذكور سيكون ساقطاً.

(٤٨) يقول ابن ميثم البحرياني: (البيهقي في عرف العلماء هو اعتقاد أن الشيء كذا، مع اعتقاد أنه لا يمكن أن لا يكون كذا، وهو أخص من العلم، الذي هو أخص من الاعتقاد الجازم المطابق، الذي هو أخص من الاعتقاد المطابق، الذي هو أخص من مطلق الاعتقاد). ابن ميثم البحرياني، شرح مئة كلمة: ٥٢؛ وانظر أيضاً: الحدائق الناصرة: ٩: ١٦٠.

(٤٩) انظر: عبد الله جوادي الآمي، قرآن در قرآن: ١: ٣٩٢؛ وانظر أيضاً: عبد الله جوادي الآمي، تسنيم در تفسیر قرآن کریم: ١: ١٥٦ - ١٥٩ (مصدران فارسیان).

(٥٠) انظر: أبو القاسم الموسوي الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٣٩٩.

(٥١) باستثناء بعض الفوائد التعليمية. من قبيل: إظهار أنواع الأحاديث المختلفة، والتعريف بها، وفضح الوصاعين، وما إلى ذلك.

(٥٢) من ذلك: ما ورد في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليهما السلام قوله: «فإن أكثر الحق في ما تتكلرون». نهج البلاغة، الخطبة رقم ٨٧: الحر العاملی، وسائل الشيعة: ٢٧: ١٦٠، ح ٢٤٨٢.

(٥٣) لقد بحثنا في الفوائد الإثباتية والثبوتية المرتبطة على الأحاديث الضعيفة في مقالة أخرى. (انظر: دو روکرد ثبوتي وإثباتي در نقد حدیث (مصدر فارسی)). وأما هنا فنكتقى بمجرد الإشارة إلى الفوائد المذكورة في مجال التفسير.

(٥٤) وبطبيعة الحال فإن الوصول إلى الأساليب التفسيرية لأهل البيت عليهما السلام عملية في غاية الصعوبة والتعقيد، وتحتاج إلى سنوات طولية من المعايشة في ضوئها، بحيث إن الفوصل في محيط الأحاديث التفسيرية يُعد في حد ذاته من السهل الممتنع.

(٥٥) انظر: ابن شهرآشوب(٥٨٨هـ)، مناقب آل أبي طالب: ٢: ٥٢٦، تحقيق: جماعة من أساتذة النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٢٧٦هـ؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار: ١٠: ٢٩٢، ح ١: ٥٠، ٢١١، ح ٦: (لأنه رجل يفهم إذا سمع).

(٥٦) انظر: (نظريّة التوسّع التبديليّة لسيرة العقلاء في حجّة الغبر). بحث (التسامح في أدلة السنن) (أحاديث مَنْ بلَغَ).

# التفسير الروائي للقرآن عند الفريقين

## رصدٌ ومقارنة

د. الشيخ غلام حسين اعرابي<sup>(\*)</sup>

ترجمة: حسن المهاشمي

### صورة المسألة —

هناك أسئلةً بشأن التفسير الروائي عند الشيعة، وعند أهل السنة، لم تتم الإجابة عنها بالشكل المناسب حتى هذه اللحظة، من قبيل:

- هل حظي التفسير الروائي عند الشيعة وأهل السنة بدرجة واحدة من الاهتمام؟
- ما هي آراء الشيعة والسنة بشأن مقدار الاستفادة من الروايات التفسيرية؟
- ما هو حجم الروايات التفسيرية من وجهة نظر الشيعة وأهل السنة؟

ونسعى في هذا المقال إلى دراسة هذه الأسئلة بشكل مقارن، من خلال الاستناد إلى نظريات الفريقين.

كانت كلتا الفرقتين حتى ما قبل رحيل رسول الله ﷺ ترجع إليه في تفسير القرآن؛ وأما بعد رحيله فقد شكلت إحدى هاتين الفرقتين اتجاهًا في التفسير، وذهبت الأخرى إلى اتجاه آخر؛ إذ ذهبت منها فرقة إلى القول بأعلمية أهل البيت عليهم السلام، ويروّنهم وحدهم الأهل لتفسير القرآن الكريم، ويستتدرون في ذلك إلى وصايا النبي الأكرم عليه السلام بشأنهم، ومن ذلك قوله: «إِنَّ تَارِكَ فِيْكُمُ النَّقْلَيْنِ: كِتَابَ اللَّهِ؛ وَعَثْرَتِيْ، وَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقاَ حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ»<sup>(\*)</sup>.

(\*) عضو الهيئة العلمية في جامعة قم، متخصص في مجال العلوم القرآنية. له مؤلفات متعددة.

وقوله ﷺ: «عَلَيْيُّ مَعَ الْقُرْآنِ، وَالْقُرْآنُ مَعَ عَلَيْيِّ، لَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ»<sup>(٢)</sup>.

ومن هنا قال بعض المحققين من أهل السنة: «يمكن القول بالاستناد إلى هذا الحديث: إنَّ عَلَيَّ أَعْلَمُ النَّاسَ بِتَفْسِيرِ الْقُرْآنِ»<sup>(٣)</sup>.

وذهب الفريق الآخر إلى نظرية الخلافة، ومنهم: أبو بكر وعمر، إلى التأكيد على عدم نقل الحديث، متمسكين بالخشية من الاختلاف في أحاديث النبي ﷺ؛ إذ نقل عن الخليفة الأول أنه قال: «إِنَّكُمْ تَحْدُثُونَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ أَحَادِيثَ تَخْلُفُونَ فِيهَا، وَالنَّاسُ بَعْدَكُمْ أَشَدُّ اخْتِلَافًا، فَلَا تَحْدُثُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ شَيْئًا، فَمَنْ سَأَلَكُمْ فَقُولُوهُ: بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللَّهِ؛ فَاسْتَحْلِوا حَلَالَهُ، وَحرِّمُوا حَرَامَهُ»<sup>(٤)</sup>. وعن الخليفة الثاني قوله: «أَقْلِلُوا الرِّوَايَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ، إِلَّا فِي مَا يُعْمَلُ بِهِ»<sup>(٥)</sup>.

وقال بعض المحققين في هذا الشأن: «إن هذا الإعراض . بل والمنع من تفسير القرآن . بين بعض الصحابة شاع بعد رحيل رسول الله ﷺ، ثم اتسعت دائرته في عصر التابعين، ونتيجةً لذلك حيل بين الناس وبين التدبر في آيات القرآن، مكتفين من ذلك بصرف تلاوة كتاب الله»<sup>(٦)</sup>.

وعلى الرغم من الترويج لهذا الاتجاه، إلا أن العلماء المسلمين . الأعمّ من الشيعة والسنّة . لم يجدوا بُدًّا من الرجوع إلى الروايات التفسيرية، والاهتمام بجمعها، واشتغلوا بتأليف القفاسير على أساس الروايات. يُؤْدَى أن المفسّرين لم يكونوا على رأي واحد في ما يتعلق بالتعاطي مع الروايات التفسيرية، ويمكن بيان توجهاتهم في مجال التفسير الروائي، ودراستها ضمن العناوين التالية:

### ١. اهتمام الفريقين بالروايات التفسيرية —

بغض النظر عن بعض الصحابة الذين منعوا من روایة وتدوین الحديث، نجد اهتماماً ملحوظاً بنقل الحديث من قبل العلماء والمحدثين . من الفريقين .، ولا سيما بعد رفع المنع. وتكتفي نظرةً عابرةً على آثار التفسير الروائي المؤثرة عن الصحابة والتابعين، وجمعها لاحقاً ضمن المؤلفات التفسيرية، لثبت اهتمام الفريقين بالتفسير

الروائی بشکل واضح<sup>(٧)</sup>. ومن هذا الاهتمام تبلورت المدارس التفسیریة في المدينة المنورة ومکة المکرمة والکوفة<sup>(٨)</sup>.

## ٢. أنواع الروایات التفسیریة من حيث المحتوى—

كان المفسرون ينقلون الروایات التفسیریة ضمن بيان معنی الآیات، دون تصنیفها في تبوب خاص. غایة ما هنالك يیدو أن هذه الروایات تقسم إلى عدّة أقسام، ومن أهمها: الروایات التوضیحیة، وروایات شأن النزول، وروایات التزیل والتأویل، وقد أضاف العلامة الطباطبائی نوعاً آخر من الروایات التفسیریة أطلق عليه مصطلح (روایات الجری والتطبیق).

ومراده من «الجری» تطبيق المفهوم العام على مصاديقه، وقد اقتبس سماحته هذا المصطلح من روایات الجری: «إن القرآن يجري كما يجري الشمس والقمر»، وقال في شرح ذلك: «القرآن الكريم كتاب دائم لكل الأزمان، وتسري أحكامه على كل الناس، فيجري في الغائب كما يجري في الحاضر، وينطبق على الماضي والمستقبل كما ينطبق على الحال. مثلاً: الآيات النازلة في حكم على أحد المؤمنين بشروط خاصة في عصر النبوة يسري ذلك الحكم على غيره لو توفرت تلك الشروط في العصور التالية أيضاً، والآيات التي تمدح أو تذمّ بعض مَنْ يتحلى بصفات ممدودة أو مذمومة تشمل مَنْ يتحلى بها مَنْ لم يعاصر النبي ﷺ».

فإذن مورد نزول آیة ما لا يكون مختصاً لتلك الآیة نفسها، ونعني بذلك لو نزلت في شخصٍ أو أشخاص معينين لا تكون الآیة جامدة في ذلك الشخص أو أولئك الأشخاص، بل تسري في كل مَنْ يشتراك مع أولئك في الصفات التي كانت مورداً لتلك الآیة. هذا هو الذي يسمى في ألسنة الأحادیث بـ«الجری». قال الإمام الباقر ع، في حديثه للفضیل بن یسار عندما سأله عن هذه الروایة: ما في القرآن آیة إلا ولها ظهر وبطن، وما فيها حرف إلا ولها حد، ولكل حد مطلع، ما يعني بقوله: ظهر وبطن؟ قال ع: ظهره تزیل، وبطنه تأویل، منه ما مضى، ومنه ما لم يكن بعد، يجري كما يجري الشمس والقمر، كلما جاء منه شيء وقع...، الحديث. وفي بعض

الأحاديث يعتبر بطن القرآن يعني ابتطاقه بموارد وجدت بالتحليل، مثل: الجرئي<sup>(٩)</sup>. وعلى أي حال يمكن تقسيم الروايات التفسيرية . بلحاظ المحتوى . إلى الأقسام التالية:

أ. الروايات التوضيحية: إن المراد من هذه الروايات هو الروايات الواردة في شرح مفردة أو جملة أو مضمون آية، من قبيل: تفسير «الرفث» بالجماع، و«الفسوق» بالكذب، و«الجدال» بالقسم بصيغة: «لا والله»، و«بلى والله»<sup>(١٠)</sup>. إن هذا النوع من الروايات يلعب دوراً كبيراً في فهم مراد الله؛ لأن شرح المفردات لا يتوقف على العرف واللغة فقط، بل قد يستند في بعض الموارد إلى الروايات التفسيرية. فربما كان لبعض الكلمات عدة معانٍ في العرف واللغة، وتكون الروايات وحدها هي التي تستطيع تحديد المعنى المراد من بين تلك المعاني. ومن ذلك، على سبيل المثال: مفردة «الرفث» التي تطلق في اللغة العربية على الفاحش من القول والسباب، وتطلق مجازاً في معنى الجماع أيضاً<sup>(١١)</sup>. والمنقول في تفاسير الفريقيين أن المراد من «الرفث» في الآية هو الجماع.

بـ. روايات شأن النزول: إن المراد من هذه الروايات هي تلك التي تبين واقعة أو عملاً أو سؤالاً، نزلت الآية أو الآيات بشأنه أو بسببه. ومن ذلك، على سبيل المثال: قوله تعالى: «إِنَّمَا وَلِكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقْوَمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتَوْنَ الرُّكَأَةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (المائدة: ٥٥)، فقد صرّح أغلب المفسرين أن هذه الآية قد نزلت في شأن تصدق الإمام علي عليه السلام بخاتمه أثناء ركوعه في الصلاة<sup>(١٢)</sup>.

جـ. روايات الجري والتطبيق: وهي الروايات التي تعمل على تطبيق المضمون العام للآيات على مصاديقها، وليس من الضروري أن تبين جميع المصادر، وإنما تبين أكمل المصادر وتأتمها<sup>(١٣)</sup>، من قبيل: ما روي عن ابن عباس أنه قال: «ما نزل الله آية في القرآن الكريم يقول فيها: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» إِلَّا كَانَ عَلَيْهِ أَشْرَفُهَا وَأَمْرُهَا، ولقد عاتب الله أصحاب محمد بن عيسى في غير آية من القرآن، وما ذكر على إِلَّا بِخَيْرٍ»<sup>(١٤)</sup>.

ومن قبيل: قوله تعالى: «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ◆ وَإِنَّ الْفُجَارَ لَفِي جَحَّمٍ»

(الانقطاع: ١٤ - ١٣)، التي تم تطبيق «الأبرار» فيها على أئمة أهل البيت<sup>عليهم السلام</sup>، و«الفجّار» على أعدائهم<sup>(١٥)</sup>.

إن العرف عند التدقيق يرى هذه المصادر مسؤولةً لضمائين الآيات أيضاً؛ إذ إن الكلمات في مورد الجرّي والتطبيق تكون من المشترك المعنوي الذي يمكن أن يكون له الكثير من المصادر. وكلمة «الظلم» من هذا النوع؛ إذ تعني الخروج عن الحق والحق. الأعمّ من العملي والنظري -. ومن هنا تم تطبيق «الظلم» في بعض الآيات على «الشرك»، حيث نجد عبد الله بن مسعود في رواية يفسّر الظلم الوارد في قوله تعالى: «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلِسُو إِيمَانَهُمْ بُطْلَمُ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ» (الأنعام: ٨٢) بـ«الشرك»<sup>(١٦)</sup>.

د - روایات بطن القرآن: هناك في بعض الروايات حمل مصادر على آيات من القرآن لا تتناسب معها في ظاهر العرف واللغة. ومن هنا يتم التعبير عنها بـ«روايات البطن»، من قبيل: تطبيق «الشجرة الملعونة» علىبني مروان وبني أمية، وهو أمر لم يقبله أغلب أهل السنة، ويمكن أن يكون منشأ هذا الرفض منهم هو أن ظاهر العرف واللغة لا يساعد عليه.

قال الآلوسي في تفسيره، بعد ذكر الروايات الواردة في تفسير «الشجرة الملعونة»: «في عبارة بعض المفسّرين هي بنو أمية... ومعنى جعل ذلك فتنة للناس جعله بلاء لهم ومختبراً، وبذلك فسره ابن المسبّب، وكان هذا بالنسبة إلى خلفائهم الذين فعلوا ما فعلوا، وعدلوا عن سنن الحق وما عدلوا، وما بعده بالنسبة إلى ما عدا خلفائهم منهم ممن كان عندهم عاملًا، وللخياث عاملًا، أو ممن كان من أعوانهم كييفما كان. ويحتمل أن يكون المراد ما جعلنا خلافتهم وما جعلناهم أنفسهم إلا فتنة...؛ باعتبار أن المراد بها بنو أمية، ولعنهما لما صدر منهم من استباحة الدماء الملعونة، والفروج المحسنة، وأخذ الأموال من غير حلها، ومنع الحقوق عن أهلها، وتبدل الأحكام، والحكم بغير ما أنزل الله على نبيه . عليه الصلاة والسلام ..، إلى غير ذلك من القبائح العظام، والمخازي الجسم، التي لا تكاد تنسى ما دامت الليالي والأيام»، ثم استطرد الآلوسي قائلاً: «وجاء لعنهم في القرآن إما على الخصوص، كما

زعمته الشيعة: أو على العموم، كما نقول؛ فقد قال سبحانه وتعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذِنُونَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ لَعْنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ» (الأحزاب: ٥٧) <sup>(١٧)</sup>. وبعبارة أخرى: إن تطبيق «الشجرة الملعونة» على بنى أمية هو من قبيل: بيان البطن؛ إذ لو لا الروايات لما أمكن للعرف أن يصل إلى هذا المعنى بشكل مستقل.

هـ. الروايات الفقهية: هناك من الآيات التفسيرية ما هو تفسير لآيات الأحكام. ويبدو أن الحاجة إلى هذه الروايات ثابتة عند الفريقيين، ويشهد لذلك كثرة التأليفات التفسيرية في هذا الشأن عند الشيعة وأهل السنة تحت عنوان: (آيات الأحكام).

## ٢. المذاهب المتنوعة في التفسير الروائي -

لم يتبع المفسرون من الفريقيين منهاجاً واحداً في التفسير الروائي، ولذلك ظهرت من خلال هذه الفجاج مذاهب تفسيرية متنوعة، نبيئها في ما يلي:

أ. المذهب الروائي البخت: والمراد به منهج أولئك الذين يحظرون تفسير القرآن الكريم بغير الروايات، من أمثال: الأخباريين المطرفين من الشيعة، والكثير من أصحاب الظاهر في مذهب أهل السنة.

قال الإسترابادي: «توارت الأخبار عن الأئمة الأطهار عليهم السلام بعدم جوازه لأن التفسير من غير الرجوع إلى روايات أهل البيت؛ معللاً بأنه إنما يعرف القرآن من خوطب به، وأن القرآن نزل على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعية، وأنه إنما نزل على قدر عقول أهل الذكر عليهم السلام، وأن العلم بناسخه ومنسوخه، والباقي على ظاهره، وغير الباقي على ظاهره، ليس إلا عندنا أهل البيت» <sup>(١٨)</sup>.

كما قال السيد البحرياني، في مقدمة تفسيره: «رأيت عكوف أهل الزمان على تفسير من لم يرووه عن أهل العصمة. سلام الله عليهم..، الذين نزل التنزيل والتأويل في بيوتهم، وأتوا من العلم ما لم يُؤْتَهُ غيرهم، بل كان يجب التوقف حتى يأتي تأويله عنهم؛ لأن علم التنزيل والتأويل في أيديهم، فما جاء عنهم عليهم السلام فهو النور والهدى، وما جاء عن غيرهم فهو الظلمة والغمى. والعجب كل العجب من علماء علمي المعانى والبيان، حيث زعموا أن معرفة هذين العلمين تتطلع على مكنون سر الله. جل جلاله».

من تأویل القرآن... ولا ریبَ أن محلَ ذلك من كتاب الله . جلَ جلاله . تحتاج معرفته إلى العلم به من أهل التزیل والتأویل ، وهم أهل البيت<sup>ع</sup> الذين علّمهم الله سبحانه وتعالى ، فلا ينبغي معرفة ذلك إلاً منهم ، ومنْ تعاطى معرفته من غيرهم ركب متن عمیاء ، وخط خبط عشواء ، فماذا بعد الحقَ إلاَ الضلال ، فأئَ تصرفون؟<sup>(١٩)</sup>

وقد ذهب الشيخ الحر العاملی إلى الاعتقاد بأن استباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن منوطٌ بالروايات التفسيرية<sup>(٢٠)</sup> . ويبدو أن أغلب الأخباريين الشيعة يذهبون إلى تفسیر القرآن في ضوء الروايات التفسيرية<sup>(٢١)</sup> .

وهناك مؤيدون لهذا الرأي بين علماء أهل السنة أيضاً؛ إذ قال السيوطي في هذا الشأن: «قال قوم: لا يجوز لأحد أن يتعاطى تفسير شيء من القرآن، وإنْ كان عالماً أدبياً متأسماً في معرفة الأدلة والفقه والنحو والأخبار والآثار، وليس له إلا أن ينتهي إلى ما رُوي عن النبي<sup>ص</sup> في ذلك»<sup>(٢٢)</sup> .

وقال القرطبي: «ذهب بعض العلماء إلى توقف تفسير القرآن على السمعان عن النبيَ الأكرم<sup>صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ سَلَامًا</sup>»<sup>(٢٣)</sup> .

وقال الشاطبی: «لا ينبغي في الاستباط من القرآن الاقتصار عليه، دون النظر في شرحه وبيانه، وهو السنة: لأنه إذا كان كلياً، وفيه أمورٌ كليلة، كما في شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها، فلا محيض عن النظر في بيانه»<sup>(٢٤)</sup> .

وبذلك ندرك أن أنصار هذا الرأي يذهبون إلى القول بأن التفسير بالرأي يستند إلى ظواهر القرآن، دون الرجوع إلى الروايات التفسيرية<sup>(٢٥)</sup> . ويبدو أن هؤلاء يفترضون أن تفسير القرآن هو من جملة مهامَ النبيَ الأكرم<sup>صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ سَلَامًا</sup>، مستندين في ذلك إلى قوله تعالى: «وَأَنَزَنَا إِلَيْكَ الْذِكْرَ لِتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ» (النحل: ٤٤)؛ إذ يذهبون إلى القول بأن تفسير القرآن وبيانه . طبقاً لهذه الآية . هو من المسؤوليات الملقاة على عاتق رسول الله، وعليه لا يحق لغيره أن يتولَّ مهمَة تفسير القرآن<sup>(٢٦)</sup>؛ ومن هنا قيل: إن رسول الله<sup>صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ سَلَامًا</sup> قد عُلِّمَ تفسير القرآن لأصحابه، وقام الصحابة بدورهم يعلمون التابعين كيفية التفسير، وبذلك تم جمع آلاف الروايات التفسيرية المنقولة عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين في مجال تفسير القرآن، وإن هذا العدد من الروايات يكفي

للباحثين في تفسير القرآن، ومن هنا فإن العدول عن هذا المنهج في تفسير القرآن، وتجاوز المروي عن الصحابة والتابعين، يُعد بدعة، وإذا لم يردنا شيء عن السلف الصالح بشأن بيان الآيات وجب علينا التوقف والسكوت<sup>(٢٧)</sup>.

وبطبيعة الحال فإن رؤية أنصار مدرسة التفسير الروائي قد تعرضت للنقد من قبل الآخرين. وفي ما يلي نشير إلى بعض هذه الإشكالات والانتقادات.

**بـ. المذهب الروائي التكميلي:** وهو مذهب أولئك الذين يقولون: إن الرجوع إلى الروايات في تفسير القرآن يقتصر على موارد الحاجة، فيما إذا كانت الرواية تحتاج في اكتمال صورتها ومعناها إلى الرواية، وإنما فإن تفسير القرآن لا ينحصر بالروايات. ولذلك فإن هؤلاء يرجعون في تفسيرهم . مضافاً إلى القرآن . إلى العلوم الأدبية والأشعار، والأصول العقلية أيضاً.

ولهذا المذهب بدوره الكثير من الأتباع من الفريقيين، من أمثل: المفسّرين الشيعة من غير الأخباريين، وعموم المفسّرين من أهل السنة، باستثناء المتطرفين من أهل الظاهر، الذين تقدّمَ مَنْ ذَكَرَ أقوالَهُمْ.

فها هو القرطبي . على سبيل المثال .، بعد نقل أقوال أنصار مذهب التفسير الروائي البحث ، يرفض أدلةَهم ، ويصفها بأنها فاسدة؛ مستدلاً لذلك بأنهم إن أرادوا بذلك حظر التفسير على أحدٍ إلا إذا كان تفسيره على ما تقتضيه الروايات فما عساهم يقولون في مورد اختلاف الصحابة في تفسيرهم للقرآن؟ فهذا يدل على عدم استناد جميع أقوالهم إلى ما سمعوه من رسول الله ﷺ . وإذا كان يجب تقييد التأويل . مثل التزيل . بالسماع من النبي ﷺ مما يعني أن يدعو النبي لابن عباس بأن يفقهه الله في الدين ، ويعلّمه التأويل<sup>(٢٨)</sup>!

وبطبيعة الحال لا يخفى أن الحاجة إلى الروايات التفسيرية تمسّ للحيلولة دون الواقع في الخطأ في التفسير، وتعبيد مسار الفهم والاستبطاط<sup>(٢٩)</sup> .

وإن السيوطي، بعد نقله لنظرية أنصار المذهب التفسيري، عمد إلى نقل رؤية أولئك الذين لم يحصروا مصادر التفسير بالروايات فقط، وقالوا بضرورة الاستعانة بسائر العلوم في هذا الشأن<sup>(٣٠)</sup> . وعلى سبيل المثال: لم يكتفى البغوي في تفسيره بذكر

الروايات فقط، وإنما أضاف إليها آيات القرآن الكريم، وأقوال المفسّرين أيضاً.  
والشنقيطي، رغم ترتيب كتابه على أساس تفسير القرآن بالقرآن، إلا أنه يرى ضرورة الرجوع إلى الروايات التفسيرية في إكمال وتميم دلالات بعض الآيات القرآن، وقال في ذلك: «من الأمور التي نتمسّك بها في هذا الكتاب أننا إذا وجدنا ما يفسّر الآية من نفس القرآن، دون أن يكون وافياً بالمراد، عمدنا إلى إكمال وتميم المعنى بدلالة السنة؛ لأن السنة مفسّرة للقرآن»<sup>(٣٠)</sup>.

كما يمكن العثور على أنصار لهذه النظرية بين المفسّرين الشيعة من الأصوليين، من أمثال: الطوسي، والطبرسي، بل وحتى بين المفسّرين الأخباريين منهم، من أمثال: الفيض الكاشاني، والحوizي أيضاً. قال الفيض الكاشاني: «وإنما معولٍ فيه على كلام الإمام المعصوم من آل الرسول، إلا في ما يشرح اللغة والمفهوم وما إلى القشر يؤول؛ إذ لا يوجد معالم التنزيل إلا عند قومٍ كان ينزل في بيوتهم جبرئيل، ولا كشاف عن وجود عرائس أسرار التأويل إلا من خوطب بأنوار التنزيل، ولا يتأتى تيسير تفسير القرآن إلا منْ لديه مجمع البيان والتبيان. فعلى منْ نعول إلا عليهم؟ وإلى منْ نصير إلا إليهم؟ لا والله لا نتبع إلا أخبارهم، ولا نقتفي إلا آثارهم»<sup>(٣١)</sup>.

وإنما يعتبر الحويزي من أنصار هذه النظرية؛ لكونه . بالإضافة إلى الروايات . يذكر الآثار الأخرى أيضاً، ولم يتعرّض بالنقد للتفاسير غير الروائية. وقال في ذلك: «إني لما رأيت خدمة كتاب الله، والمقتبسين من أنوار وحي الله، سلّكوا مسالك مختلفة؛ فمنهم منْ اقتصر على ذكر عريته ومعانٍ ألفاظه؛ ومنهم منْ اقتصر على بيان التراكيب النحوية؛ ومنهم منْ اقتصر على استخراج المسائل الصرفية؛ ومنهم منْ استفرغ وسعه في ما يتعلّق بالإعراب والتصريف؛ ومنهم منْ استكثر من علم اللغة واشتراق الألفاظ؛ ومنهم منْ صرف همته إلى ما يتعلّق بالمعانٍ الكلامية؛ ومنهم منْ قرن بين فتون عديدة، أحببت أن أضيف إلى بعض آيات الكتاب المبين شيئاً من آثار أهل الذكر المنتجبين، ما يكون مبدياً بشموس بعض التنزيل، وكما شفناً عن أسرار بعض التأويل. وأما ما نقلتُ مما ظاهره يخالف لإجماع الطايفة المحقّة فلم أقصد به بيان اعتقاد ولا عمل، وإنما أوردته؛ ليعلم الناظر المطلع كيف نقل وعمَّ نقل»<sup>(٣٢)</sup>.

ومن الجدير بالذكر أن بعض أنصار هذه النظرية، من أمثال: البغوي والحوizي، قد أتوا الروايات في تفاسيرهم أهمية أكبر، ولذلك قد يبدو للقارئ أنهم من أنصار المذهب الروائي في التفسير، ولكن بعد التدقيق في كلماتهم التي أوردوها في مقدمات تفاسيرهم، والالتفات إلى بعض المسائل غير الروائية التي ذكروها في مؤلفاتهم، يتضح أن الأمر ليس كذلك.

**ج - التفسير الروائي التأييدي:** يذهب أصحاب هذه النظرية إلى القول بأن الروايات التفسيرية لا تتمتع بالحجية في تفسير وشرح آيات القرآن الكريم. كما أنه لا حاجة إلى الروايات التفسيرية في تفسير القرآن. بل لا حاجة حتى إلى بيان شخص النبي الأكرم ﷺ في هذا الشأن أيضاً. وإن المقولات التفسيرية يمكن أن تكون مجرد مؤيدات لما يفهمه الإنسان من آيات القرآن. ومن بين هؤلاء: العلامة الطباطبائي، والشيخ الصادق الطهراني. فقد تحدث العلامة الطباطبائي في جميع مواضع تفسيره عن الروايات بوصفها مُؤيدات، وغالباً ما يعقب بعد نقل الرواية بعبارة: «وهذا المعنى يؤيد ما استقدناه من ظاهر لفظ الآية»<sup>(٣٣)</sup>.

تقوم هذه النظرية على عدة أصول، يمكن بيانها كما يلي:

**الأصل الأول:** إن القرآن الكريم واضح في بيان مدلولاته ومعانيه، وإن بإمكان كل شخص أن يدرك معانيه من خلال التدبر في آياته. وفي ذلك يقول العلامة الطباطبائي: «عرض الروايات المنقوله عنه ﷺ على كتاب الله لا يستقيم معناها إلا مع كون جميع ما نقل عن النبي ﷺ مما يمكن استفادته من الكتاب، ولو توافق ذلك على بيان النبي ﷺ كان من الدور الباطل، وهو ظاهر»<sup>(٣٤)</sup>.

وقال الشيخ الصادق الطهراني: «إن القرآن خير من يفسر نفسه، وإن الذين يتمسكون في تفسير القرآن بغير القرآن مفسدون. فعلى من يبحث في تفسير القرآن أن يبحثوا عنه في ذات القرآن، وأن يستطعوا آياته. وإن الذهاب إلى الأساليب والمناهج التفسيرية الأخرى ذهاب نحو السراب، ودخول في متاهات الصحاري القاحلة»<sup>(٣٥)</sup>.

**الأصل الثاني:** إن المنهج التفسيري المُشَيَّع من قبل الأئمة عليهم السلام هو تفسير القرآن بالقرآن. وقد أكدوا للناس أن القرآن يفسر نفسه، ومن ذلك: قوله: «إن القرآن

يفسر بعضه بعضاً<sup>(٣٦)</sup>، أو «من ردَّ متشابه القرآن إلى محكمه هُدِي إلى صراط مستقيم»<sup>(٣٧)</sup>. ولازم هذا الكلام أن لا حاجة إلى الروايات التفسيرية في تفسير القرآن. ومن هنا فقد ذكر العلامة الطباطبائي في تفسيره: «وقد كانت طریقتهم في التعليم والتفسير هذه الطريقة بعینها [أی تفسیر القرآن بالقرآن] على ما وصل إلينا من أخبارهم في التفسير»<sup>(٣٨)</sup>.

**الأصل الثالث:** «إن كلامهم بالتسلسل جميعاً بمنزلة كلام واحد، يفسر بعضه بعضه»<sup>(٣٩)</sup>. والقرآن بدوره كلام واحد، وعليه فإن بعضه يفسر بعضه الآخر أيضاً، ولذلك لا يحتاج في تفسيره إلى الروايات. وقد يردُّ اتهامُ في سورة، ويردُّ جوابه في سورة أخرى. فعلى سبيل المثال: ورد اتهام النبي الأكرم عليه السلام في سورة الحجر بالجنون، وذلك في قوله سبحانه وتعالى: «وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي ثَرَّ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْحُونٌ» (الحجر: ٦)، وجاء الرد على هذا الاتهام في سورة القلم؛ إذ يقول الله سبحانه وتعالى: «مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْحُونٍ» (العلم: ٢)<sup>(٤٠)</sup>.

ومن الجدير بالذكر أن المستفاد من كلام العلامة الطباطبائي هو أنه يرى أن الروايات على ثلاثة أقسام، وهي:

**الأول:** الروايات القطعية والمواترة، وهذه الروايات يجب القبول بها.

**الثاني:** الروايات غير القطعية، المخالفة للقرآن والسنّة القطعية. ولذلك لا بد من رفضها، وعدم القبول بها.

**الثالث:** الروايات التي لا يوجد في القرآن والعقل دليل يؤيدُها أو ينكرها<sup>(٤١)</sup>.

وعلى هذا الأساس فإن العلامة الطباطبائي لا يرى إلاّ القسم الثالث من الروايات صالحًا لكي يُتَّخذ منهاجاً في تفسير القرآن. وقال في ذلك: «قد تبين أن المتعين في التفسير الاستمداد بالقرآن على فهمه، وتفسير الآية بالآية، وذلك بالتدرب بالآثار المنقوله عن النبي وأهل بيته صلى الله عليه وعليهم». رسالة

بيَدَ أن هذا الكلام مخالفٌ لرأي المشهور بين العلماء والمفسرين من الفريقيين. والرأي المشهور بينهم هو ما قاله أحمد بن حنبل، من أن السنّة هي التي تفسر القرآن<sup>(٤٢)</sup>.

## ـ آفات الروايات التفسيريةـ

لقد أدت مختلف العوامل والأسباب على طول التاريخ إلى تعرُّض الروايات التفسيرية إلى بعض الآفات. ومن هنا فإن الاستفادة منها، وتوظيفها بشكل صحيح ودقيق، ليس ميسوراً بالنسبة إلى عموم الناس.

ويمكن بيان بعض هذه الآفات على النحو التالي:

**أ. عدم كفاية الروايات التفسيرية:** لم يتم نقل هذه الروايات في بيان جميع آيات القرآن الكريم. ومن هنا فإنها غير وافية بجميع آيات القرآن. فهناك بعض الآيات الكثيرة من الروايات . الأعم من شأن النزول، وشرح مفردات الآيات، وبيان مضمون الآيات، وجَرْيِي وتطبيق الآيات على مصاديقها، وبيان المعاني الباطنية للآية .. وفي المقابل هناك الكثير من الآيات التي لم ترد في بيانها حتى رواية تفسيرية واحدة. ومن الواضح أن هذه الآفة تمثل مشكلة كبيرة بالنسبة إلى القائلين بمذهب التفسير الروائي، ولا سيما أن أصحاب هذا الرأي يقولون: إذا لم يصلنا في مورد بعض الآيات تفسير عن السلف أو المعصومين عليهم السلام فيجب علينا أن نلتزم الصمت.

**ب . تسلُّل الإسرائيليات بالروايات التفسيرية:** لقد عمد الذين أسلموا من أهل الكتاب إلى إدخال الكثير من مؤثراتهم الدينية إلى دائرة الروايات الإسلامية، وقد أدى امتزاج تلك المؤثرات بالروايات الإسلامية إلى صعوبة التمييز بين الصحيح والسقيم منها<sup>(٤٣)</sup>.

**ج . دسائس الزنادقة في الروايات:** لقد عمد بعض غير المسلمين، من الذين كانوا يعيشون في الأوساط الإسلامية، إلى تعمُّد إقحام بعض المسائل الخاطئة ضمن الكتب الروائية، أو عملوا على إشاعتها بين عموم المسلمين مشافهةً. ومن بينها: أسطورة الغرانيق، المنقولة في كتب الفريقيين<sup>(٤٤)</sup>. فقد ذهب بعض علماء المسلمين إلى الاعتقاد بأنها من اختلاق الزنادقة<sup>(٤٥)</sup>.

ومن بين الذين لعبوا دوراً كبيراً في تدليس الحديث، وإضافة الكفر والزنادقة في دائرة الروايات الإسلامية، (عبد الكريم بن أبي العوجاء)؛ إذ قال عنه ابن عدي: لما أخذ ليضرب عنقه قال: وضعت «فيكم أربعة آلاف حديث، أحُرُّ فيها الحلال، وأحلُّ

فیها الحرام»<sup>(٤٦)</sup>.

**د - سوء فهم الرواية: الآفة الأخرى التي تصيب دائرة التفسير الروائي تكمن في خطأ الرواية في فهم المراد من الروايات. ومن ذلك . على سبيل المثال : ما كان في تفسير قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعْوَذَةً فَمَا فَوْقَهَا» (البقرة: ٢٦)؛ إذ ذهب بعض الرواية إلى تفسير «البعوضة» بالإمام علي<sup>عليه السلام</sup>، وتفسير «ما فوقها» برسول الله<sup>صلواته وسلامه عليه</sup>.**

وقد سُئل الإمام الباهر<sup>عليه السلام</sup> عن هذا التفسير الوارد من بعض الرواية لهذه الآية، فقال: «سمع هؤلاء شيئاً لا يلمونه على وجهه. إنما كان رسول الله<sup>صلواته وسلامه عليه</sup> قاعداً ذات يوم، هو وعلي<sup>عليه السلام</sup>: إذ سمع قائلاً يقول: ماشاء الله وشاء محمد، وسمع آخر يقول: ما شاء الله وشاء علي. فقال رسول الله<sup>صلواته وسلامه عليه</sup>: لا تقرنوا محمداً ولا علياً بالله. عز وجل. ولكن قولوا: ماشاء الله، ثم ماشاء محمد، ماشاء الله، ثم ماشاء علي. إن مشيئة الله هي القاهرة التي لا تساوى، ولا تكافأ، ولا تدانى. وما محمد رسول الله في دين الله وفي قدرته إلا كبعوضة في جملة هذه المالك الواسعة. وما علي<sup>عليه السلام</sup> في دين الله وفي قدرته إلا كبعوضة في ذكر الذباب والبعوضة في هذا المكان، فلا يدخل في تفسيراً قوله: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعْوَذَةً فَمَا فَوْقَهَا»<sup>(٤٧)</sup>.

**ه - تسلل الأساطير الجاهلية:** يعتبر تأثير المعتقدات الجاهلية على الروايات التفسيرية من بين الآفات الأخرى التي تعرضت لها هذه الروايات أيضاً؛ إذ نجد في تفاسير الفريقين من الشيعة وأهل السنة رواية عن ابن عباس وغيره تقول: «عن أبيان بن تغلب قال: سألت أبا عبد الله<sup>عليه السلام</sup> عن الأرض على أي شيء هي؟ قال: على الحوت، قلت: فالحوت على أي شيء هو؟ قال: على الماء، قلت: فالماء على أي شيء هو؟ قال: على الصخرة، قلت: فعلى أي شيء الصخرة؟ قال: على قرن ثور أملس، قلت: فعلى أي شيء الثور؟ قال: على الثرى، قلت: فعلى أي شيء الثرى؟ فقال: هيئات، عند ذلك ضل علم العلماء، وعلى بعض الروايات: (الصخرة بين قرنى ثور)<sup>(٤٨)</sup>.

وقد حاول بعض العلماء توجيه هذا النوع من الروايات بشكل متكلف. ومن ذلك: ما ذكره الشهريستاني. على سبيل المثال - بقوله: إن المراد من كون الأرض على قرن ثور هو عمارة الأرض وزراعتها؛ إذ هو رهن بالحراثة، وكانت الحراثة سابقاً تتم بواسطة الأبقار والثيران، واليوم بمعدات أخرى<sup>(٤٩)</sup>.

ومن الجدير بالذكر أنه لم يبرر سوى لقرن الثور والأرض، وسكت عن سائر المقولات الأخرى، من قبيل: الصخرة والماء والثرى والحوت وما إلى ذلك. أرى أن هذه الحكاية تمتد جذورها في الأساطير الجاهلية. وممّا قيل في ذلك: إنه «سئل بعضهم عن الحكم في اختفائه في غار ثور، دون غيره؟ فأجيب بأنه كان يحب الفأل الحسن، وقد قيل: إن الأرض مستقرة على قرن الثور؛ فناسب استقراره في غار ثور، تفاؤلاً بالطمأنينة والاستقرار في ما يقصده»<sup>(٥٠)</sup>.

وبعد ذلك تم نقل ذات هذه الأسطورة في تفاسير أهل السنة عن ابن عباس وغيره، وفي تفاسير الشيعة عن الإمام علي<sup>عليه السلام</sup> والأئمة المعصومين<sup>عليهم السلام</sup>. و يبدو أن هذه الأسطورة قد اتّخذت شكل الرواية بالتدرج.

## النتائج –

١. لقد كان نقل الروايات التفسيرية وتداولها محظوراً في عصر الصحابة إلى حد ما، ولكننا بعد ذلك أخذنا نشهد إقبالاً تدريجياً على نقل وتدوين الروايات التفسيرية، وبذلك حصلنا على تراثٍ تفسيري معتمد به.
٢. لم تكن الروايات التفسيرية تحظى بمكانة واحدة من قبل العلماء المسلمين؛ فبينما كان هناك من العلماء منْ يذهب إلى استحالة فهم القرآن بمعزل عن الروايات التفسيرية، إلا أن هناك في المقابل منْ يرى إمكانية فهم القرآن في الكثير من الآيات، ويعدون الروايات التفسيرية مجرد مكمّل ومتّم لفهم الآيات القرآنية، ويررون أن دلالة الآيات على مقاصدها مستقلة عن الروايات، مع الإبقاء على الروايات التفسيرية في حدود المؤيدات. فالمصدر الوحيد عندهم في فهم القرآن هو القرآن نفسه. وبعبارة أخرى: هناك منْ يعتبر الروايات التفسيرية هي المصدر الوحيد في تفسير القرآن،

ويذهب آخرون إلى اعتبار الروايات التفسيرية أحد المصادر التفسيرية.

٢. يُعدَّ تسلُّل الروايات الإسرائیلیة، والأساطیر الجاهلیة، وأخطاء فهم الرواية للروايات، وغياب الروايات التفسيرية وعدم توفُّرها في جميع الآيات، يُعدَّ من أهم الآفات ونقاط الضعف في الروايات التفسيرية.

## المفهومات

- (١) إسماعيل بن كثير، تفسیر القرآن العظیم :٤، ١١٤، دار الفکر، بیروت، ١٤٠١ھ: محمد الحاکم النیسابوری، المستدرک علی الصحیحین :٢، ١٦٠، دار الكتب العلمیة، بیروت، ١٩٩٠م.
- (٢) محمد الحاکم النیسابوری، المستدرک علی الصحیحین :٢، ١٣٤.
- (٣) ذین الدین المناوی، التیسیر بشرح الجامع الصفیر :٢، ١٤٦، مکتبة الإمام الشافعی، الریاض، ١٩٨٨م.
- (٤) شمس الدین الذهبی، تذكرة الحفاظ :٢، دار المعرفة، بیروت، ١٣٩١ھ.
- (٥) أبو بکر عبد الرزاق الصنعانی، المصنف :١١، ٢٢٥، المکتب الإسلامي، بیروت، ٢٠١٤ھ.
- (٦) مجید معارف، تاریخ عمومی حدیث: ٧٢ (مصدر فارسی).
- (٧) انظر: محمد بن جریر الطبری، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، دار المعرفة، بیروت، ١٤١٢ھ؛ تفسیر الشالبی: حسین البغوى، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، دار إحياء التراث العربي، بیروت، ١٤٢٠ھ؛ جلال الدین السیوطی، الدر المنشور فی التفسیر بالملأؤ، دار الفکر، بیروت: ١٩٩٣م. وانظر من بن تقاسیر الشیعة: تفسیر فرات الکوفی: السيد هاشم البحراني، البرهان فی تفسیر القرآن.
- (٨) انظر: الدكتور محمد حسین الذهبی، التفسیر والمفسرون :١: ٩٦، شرکة دار الأرقام، بیروت؛ محمد هادی معرفت، التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشیب :١: ٣١٦ فما بعد، الجامعة الرضویة، مشهد، ١٣٧٧ھ.
- (٩) العلامہ محمد حسین الطباطبائی، القرآن فی الإسلام: ٥٤ . ٥٥، تعریف: السيد أحمد الحسینی، مکتبة فدک.
- (١٠) انظر: السيد هاشم البحراني، البرهان فی تفسیر القرآن :١: ٤٢٧، نشر بنیاد بعثت، طهران، ١٣٦١ھ؛ عبد علی بن جمیعۃ الحویزی، نور الثقلین :١: ٤٢٧، انتشارات إسماعیلیان، قم، ١٤١٥ھ؛ محمد بن جریر الطبری، جامع البیان عن تأویل آی القرآن :٢: ١٥٥؛ جلال الدین السیوطی، الإنقان فی علوم القرآن :٢١٩، دار الفکر، بیروت، ١٤١٦ھ.
- (١١) محمد بن جریر الطبری، جامع البیان عن تأویل آی القرآن :٢: ١٥٦.
- (١٢) انظر: جلال الدین السیوطی، الدر المنشور فی التفسیر بالملأؤ :٢: ١٠٥؛ أبو محمد ابن عطیة،

- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٢: ٢٠٩، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م؛ عبد الله البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٢: ٣٣٩، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٨هـ؛ محمد بن جرير الطبرى، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ٦: ٢٨٩؛ جار الله الزمخشري، الكشاف عن حثائق التنزيل وعيون الأقوال في وجوه التأويل، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- (١٢) انظر: العلامة محمد حسين الطباطبائى، القرآن في الإسلام: ٥٤.
- (١٤) عبد الرحمن بن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم ١: ١٩٦، المكتبة المصرية، صيدا.
- (١٥) انظر: السيد هاشم البحارنى، البرهان في تفسير القرآن ٥: ٦٠٢.
- (١٦) انظر: أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي ٧: ١٧٨، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- (١٧) السيد محمود الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم ١٥: ١٠٥ - ١٠٨، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.
- (١٨) محمد أمين الإسترابادى، الفوائد المدنية وال Shawahid Al-Mukhiyah ٢٧: ٢٧٠، جامعة المدرسین، قم، ١٤٢٤هـ.
- (١٩) السيد هاشم البحارنى، البرهان في تفسير القرآن ١: ٧ - ٨ (المقدمة)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٨م.
- (٢٠) انظر: الحُرُّ العاملِي، وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤١٤هـ.
- (٢١) انظر: محمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٢: ١٧٥، نشر جاويذ، قم، ١٤١٤هـ.
- (٢٢) جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢: ٤٧٧، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨م.
- (٢٢) انظر: أبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١: ٢٣، دار الشعب، القاهرة.
- (٢٤) إبراهيم الشاطبى، المواقفات في أصول الفقه ٢: ٣٦٩، دار المعرفة، بيروت.
- (٢٥) انظر: العلامة محمد حسين الطباطبائى، الميزان في تفسير القرآن ٢: ٧٨، جامعة المدرسین، قم، ١٤١٧هـ.
- (٢٦) انظر: خالد عبد الرحمن العكَّ، أصول التفسير وقواعدِه ١٦٨، دار النفائس، بيروت، ١٤٠٦هـ.
- (٢٧) انظر: العلامة محمد حسين الطباطبائى، الميزان في تفسير القرآن ٢: ٨٤.
- (٢٨) انظر: أبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١: ٢٢ - ٢٤.
- (٢٩) انظر: جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢: ٤٧٧.
- (٣٠) محمد أمين الشنقيطي، البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ١: ٢٧؛ ٥: ١٧٥، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.
- (٣١) الملا محسن الفيض الكاشانى، الأصفى في تفسير القرآن ١: ٢، نشر دفتر تبلیغات إسلامی، قم، ١٤١٨هـ.
- (٣٢) عبد علي بن جمعة الحویزی، نور الثقلین ١: ٢.
- (٣٢) انظر: العلامة محمد حسين الطباطبائى، الميزان في تفسير القرآن ١: ٤٢٧. وانظر أيضاً: ٢: ٢١٦؛ ٣: ٦٨؛ ٤: ١٧؛ ٥: ٧٢؛ ٨: ١٩؛ ٩: ٧٨.
- (٣٤) انظر: المصدر السابق ٢: ٨٥.

- (٢٥) محمد الصادقی الطهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن ۱: ۱۶ - ۱۷، انتشارات فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۶۵هـ.ش.
- (٢٦) العلامة محمد باقر المجلسی، بحار الأنوار ۹: ۱۲۷، مؤسسة الوفاء، بيروت، ۱۴۰۲هـ.
- (٢٧) المصدر السابق ٨٩: ۳۷۷.
- (٢٨) العلامة محمد حسین الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن ۱: ۱۰.
- (٢٩) الشيخ محمد حسن النجفی، جواهر الكلام ۲۶: ۶۷، دار الكتب الإسلامية، طهران، ۱۳۶۷هـ.ش.
- (٣٠) الفضل بن الحسن الطبرسی، مجمع البیان لعلوم القرآن ۱۰: ۵۹۵؛ تفسیر علی بن ابراهیم القمی، دار الكتاب، قم، ۱۳۶۷هـ.ش.
- (٣١) انظر: العلامة محمد حسین الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن ۱: ۲۹۲.
- (٤٢) انظر: أحمد البغدادی، الكفاية فی علم الدرایة ۱: ۱۴، بنیاد بعثت، المکتبة العلمیة، طهران، ۱۴۱۶هـ.
- (٤٣) انظر: المقالات والأثار ذات الصلة بهذا الشأن.
- (٤٤) انظر: الفضل بن الحسن الطبرسی، مجمع البیان لعلوم القرآن ۷: ۱۴۴؛ حسین البغوي، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن ۲: ۲۴۶.
- (٤٥) انظر: محمد بن عمر الفخر الرازی، مفاتیح الغیب ۲۲: ۲۲۷، دار إحياء التراث العربي، بیروت، ۱۴۲۰هـ.
- (٤٦) انظر: إبراهیم الحلبي الطراویسی، الكشف العجیث ۱: ۱۷۲، عالم الكتب، بیروت، ۱۴۰۷هـ.
- (٤٧) انظر: التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري: ۲۰۹ - ۲۱۰، نشر مدرسة الإمام الہادی، قم، ۱۴۰۹هـ.
- (٤٨) انظر: تفسیر علی بن ابراهیم القمی ۲: ۵۸. وانظر أيضاً: محمد مظہری، التفسیر المظہری ۶: ۱۲۲، نشر مکتبة رشدیة، باکستان، ۱۴۱۲هـ؛ نصر بن محمد السمرقندی، بحر العلوم ۲: ۳۹۰، دار الفکر، بیروت.
- (٤٩) انظر: السيد عبد الحجۃ البلاعی، حجۃ التفاسیر وبلغ الإکسیر ۱: ۲۴۲، انتشارات حکمت، قم، ۱۳۸۶هـ.
- (٥٠) انظر: أبو بکر أحمد البیهقی، دلائل النبوة ۲: ۴۷۹، دار الكتب العلمیة، بیروت، ۱۹۸۵م؛ محمد الصالحی الشامی، سبل الھدی والرشاد فی سیرة خیر العباد ۲: ۲۴۲، دار الكتب العلمیة، بیروت، ۱۹۹۳م.

# التفسير الأثري في قراءةٍ ثانيةٍ

د. السيد هدايت جليلي<sup>(\*)</sup>

ترجمة: سرمد علي

## ا. المقدّمات—

لا مندوحة لنا في مقام بيان التعريف الواقعي<sup>(١)</sup> والناجع<sup>(٢)</sup> لـ«التفسير الأثري» من طرح بعض المقدّمات، وأخذ بعض الفرضيات، وتحليل ونقد التعاريف الموجدة للتفسير الأثري. ومن هنا سوف نعمل قبل كل شيء على بيان المقدّمات التالية:

١. لقد اعتبرنا في هذا المقال مصطلحات من قبيل: التفسير الأثري، والتفسير المؤثر، والتفسير النقلي، والتفسير الروائي، وما إلى ذلك من العناوين شيئاً واحداً، رغم اختلافها من ناحية المعنى اللغوي واللفظي؛ فلا الباحثون في التفسير قالوا بالفرق والاختلاف بينها، ولا الاختلاف اللغوي مؤثّر في هذه المقالة. ومن هنا؛ ولفرض توحيد النص، ودون أن نكون في مقام التفضيل والترجيح، سوف نستعمل مصطلح «التفسير الأثري».

٢. إن التعاريف المقدّمة لـ«التفسير الأثري» تعاني من بعض مواطن النقص والخلل؛ فأولاً: إن هذه التعاريف قد تجاهلت حضور المفسّر ودوره في مسار التفسير بالمرة، بحيث يتم الترزيق بدور المفسّر إلى حدود الجامع المنفعل والمتأثر لا أكثر، الأمر الذي يشير في الأذهان هذا السؤال: منْ هو المفسّر في التفسير الأثري؟

الأمر الآخر: إن هذه التعاريف لا تبيّن حدوداً واضحة لتمييز التفسير الأثري من

(\*) أستاذ وعضو الهيئة العلمية في جامعة الخوارزمي، متخصص في علوم القرآن والحديث. له مجموعة من الكتب والمقالات.

التفسير غير الأثري، الأمر الذي أدى في بعض الأحيان إلى حدوث الاختلاف بين الباحثين في الشأن التفسيري حول ماهية التفسير الذي يمكن عده من التفسير الأثري. ولا يمكن حسم هذا الخلاف من خلال اللجوء إلى التعريف الموجودة بين أيدينا؛ وما ذلك إلا بسبب العناصر<sup>(٣)</sup> المهمة التي نلاحظها في تعاريف التفسير الأثري.

ثم إن هذا التعريف لا يكشف النقاب . كما ينبغي . عن ماهية وكيفية التفاسير الأثرية، ولا يفتح كوةً كافية في الجدار: للتفصيـل والوصول إلى جذور وخلفيات هذا النوع من التفاسير.

كما أن بعض هذه التعريفات يؤكـد على سلب أو نفي عنصر الرأي أو الاجتهاد أو ما إلى ذلك من المفاهيم عن التفسير الأثري. وهذا، بالإضافة إلى إيهامه وغموضه، لا صحة له إطلاقاً. وبالتالي فإن هذه التعريفات تقترن إلى المنهج العلمي، بمعنى أنها، بدلاً من أن تتمحور حول المصدقـ، تسعى من خلال التحليل المفهومي لفردات «التفسير» و«الأثر» إلى الحصول على تعريف للتفسير الأثري، دون أن تحمل هاجس الانطباق على واقعية التفاسير الأثرية.

إن المسائل التي نذكرها هنا باختصار سوف تفتح من خلالها مسار تحليل ونقد تعريف التفسير الأثري.

٢. إن التحقيق والبحث بشأن «التفسير الأثري»، وتقديم وصفٍ أمين عن ذلك، تبع لدائرة «البحث التفسيري»<sup>(٤)</sup>، والبحث التفسيري أمرٌ لاحق ومبوق بتبلور ظاهرة التفسير. فقبل كل شيء يسعى المفسرون إلى فهم وتفسير آيات القرآن، ثم يذهب كل واحد منهم إلى اتجاه محدد، ويصل إلى فهم مختلف، وتكون حصيلة هذه الجهود عبارة عن بلورة التفاسير، وظهور مناهج التفسير. ثم هناك من لا يسعى إلى تفسير الآيات، بل إلى معرفة كيفية التفسير والمفسرـين وأساليبـهم ومناهجـهم ومبانيـهم، وبيان مواطن التقائهم وافتراقـهم، ويكتشفون عن سرـ هذا الالقاء والافتراقـ. وبذلك، وبعد ظهور التفسيرـ، يتبلور البحث التفسيري تباعـاً لهـ، ويقوم الباحثـون في الشأن التفسيري بتحليل ماهية التفسيرـ، وتفكيـكـ المناهج التفسيرـيةـ، وشرحـ مبانيـهاـ. وفي ظلـ هذه التربـةـ وهذا المناخـ تنبـتـ شجرـةـ عـناوـينـ من قـبـيلـ: «الـتـفـسـيرـ الأـثـرـيـ»ـ، النـاظـرةـ إـلـىـ نـوعـ وأـسـلـوبـ

من أساليب التفسير.

ومن هنا يكون اتصاف بعض التفاسير بعنوان «التفسير الأثري» معبراً عن أمر لاحق، وفي مقام البحث التفسيري، ومعرفة المناهج التفسيرية. كما أن هذا الاتصال يعتبر . بحسب الأصول<sup>(٥)</sup> . خارجاً عن دائرة عمل المفسرين، وإن الباحثين في الشأن التفسيري هم الذين يدرجون بعض التفاسير ضمن هذه العناوين.

٤. كما يتضح من الفقرة السابقة أن الاتجاه السابق<sup>(٦)</sup> في تعريف التفسير الأثري، وكل منهج تفسيري بحسب القاعدة، غير مجد ولا مثير. فإننا من بين الكل المهايل من الآثار التفسيرية نأخذ مجموعة منها، ونطلق عليها عنوان التفسير الأثري، وهو عنوان لم تكن هذه المؤلفات والكتب قد اكتسبته قبل أن نطلقه عليها. وعليه فإن هذا التفكيك وهذه التسمية إنما تكون ناجعة إذا كانت ناظرة إلى وجود الاشتراك ونقاط الالقاء بينها، وإنما تكون مجدها إذا كان الاستناد إلى تلك النقاط المشتركة نافعاً في التعرُّف على ماهية التفاسير والتمييز بينها، والحال أن الاتجاه السابق لا يجعل من التماذج هي المبني.

ومما ذكرنا يتضح أيضاً أننا في مقام البحث التفسيري لا نقوم باكتشاف التفسير الأثري، وإنما نعمل على «جعله». وإن الباحث في الشأن التفسيري لا يواجه مجموعة من التفاسير باسم التفسير الأثري، ولا يعمل على البحث فيها واكتشافها، وإنما هو يعمل على الكل المهايل من التفاسير، متسلحاً ببعض العناصر والملاءكات، ومن خلال تلك العناصر والملاءكات يطلق على بعض التفاسير عنوان التفسير الأثري. وإن الهم في البناء هو قيمة وجداوائية تلك العناصر والملاءكات.

٥. إن التحقيق الجامع بشأن التفسير الأثري يجب أن يشتمل في الحد الأدنى على ماهية التفسير الأثري، وخصائصه، وجنوره، وتطوره التاريخي، ومنشئه، واعتباره وحجيته، وكذلك مصادر فرضياته ومبانيه. والمقدم من الناحية المنطقية في البناء، والذي يمثل اللبنة الأولى، هو تعريف وبيان ماهية التفسير الأثري، وخصائصه. إن المعرفة الصحيحة والتعريف الناجع يمثل شرطاً في صوابية واستقامة الخطوات الأخرى. إن الآثار التي تم تأليفها حول التفسير الأثري قلماً أبدت اهتماماً بتعريف

التفسير الأثري، وصيَّبتْ جُلَّ اهتمامها على المحاور الأخرى، حتَّى ليبدو للنظر السطحية لدى البعض وكأنَّ التفسير الأثري أمرٌ بدِيهي، وأنه من الوضوح والانكشاف بحيث يستغنى عن التعريف، وأنه بالإمكان أن تتحدَّث بشكلٍ متين وخالص عن منهج التفسير الأثري، دون حاجةٍ إلى تعريفه أو بيان ماهيته. ومن هنا فإننا نسعى في هذا المقال إلى رفع هذا النقص.

إن تعريف التفسير الأثري وبيان ماهيته وخصائصه لا يمثُّل حجر الأساس لمنهج التفسير الأثري فحسبُ، بل يمثُّل قوامَ الأسلوب المعرفي لتفسير القرآن بمفهومه الواسع؛ إذ إن التفسير الأثري يمثُّل البرعم الأول للتفسير في العرف التفسيري بين المسلمين، وأساساً لتفسير الإسلام، وإن سائر المناهج التفسيرية الأخرى يتمَّ تعريفها من خلال نسبتها إلى هذا المنهج، ومن خلال تحديد الموقف منه. ويمكن لتعريف التفسير الأثري أن يشكُّل أساساً لكلَّ أنواع التقسيم في معرفة وتمييز مناهج تفسير القرآن والتفسيرات أيضاً.

## ٢. تحليل ونقد التعريفات المطروحة للتفسير الأثري—

قبل أن نقدم تعريفاً آخر مغايراً للتفسير الأثري نجد من الضروري أن نستعرض التعريف المقدمة لهذا التفسير، وتناولها بالنقد والتحليل، وذلك على النحو التالي:

١. خلافاً لأولئك الذين بحثوا بشأن التفسير الأثري بوصفه منهجاً، دون أن يجدوا حاجةً إلى تعريفه<sup>(٧)</sup>، وجد بعض الباحثين في التفسير أنفسهم ملزمين بتقديم تعريف للتفسير الأثري.

قال الزرقاني في تعريف التفسير الأثري: «التفسير المأثور هو ما جاء في القرآن، أو السنة، أو كلام الصحابة، بياناً لمراد الله تعالى من كتابه<sup>(٨)</sup>.

وقد أعاد الذهبي مضمون هذا التعريف بشيءٍ من التفصيل، في تعريفه للتفسير الأثري؛ إذ قال في ذلك: «يشمل التفسير المأثور ما جاء في القرآن نفسه من البيان والتفصيل لبعض آياته، وما نُقل عن الرسول<sup>صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ</sup>، وما نُقل عن الصحابة رضوان الله عليهم، وما نُقل عن التابعين، من كلَّ ما هو بيانٌ وتوضيحٌ لمراد الله تعالى من نصوص

كتابه الكريم<sup>(٩)</sup>.

وقد جاء بهذا المعنى في موضع آخر بتفصيل أكبر، سوف نتحدث عنه لاحقاً؛ إذ قال: «وهو يشمل التفسير الذي جاء في القرآن نفسه من البيان والتفصيل لبعض آياته، حيث ما أجمل في آية فسر في آية أخرى... والتفسير الوارد عن النبي ﷺ في سنته كذلك، فكم من آياتٍ كريمة جاءت مجملة ففصلتها السنة، وكم من آياتٍ جاءت عامة أو مطلقة فخصّصتها السنة أو قيدتها، والتفسير الوارد عن الصحابة، الذين عاصروا زمن الوحي، وشهدوا أسباب النزول، وعاينوا دواعيه، فكانوا أعلم المسلمين بتفسيره وتأويله، وكذلك أدرج علماؤنا تفسير التابعين، وألحقوه بالتفسير بالتأثر؛ باعتبارهم عايشوا أصحاب النبي ﷺ، واستقروا علومهم منهم، فكانوا من السلف الأخيار»<sup>(١٠)</sup>.

وكما نلاحظ فإن هذه التعريفات، رغم تكرارها لضمون واحد ومشترك، إلا أنها تتوجه نحو التفصيل، وإن هذا التفصيل - كما سيأتي - موضع تأمل.

وفيما يلي نذكر بعض المسائل الهامة بشأن هذه الطائفة من التعريفات:

١. إن كل تعريف يستند إلى عنصر أو عدة عناصر. وفي هذه التعريفات تم الاستناد إلى مصادر التفسير الأثري، بمعنى أنهم قد عرّفوا هذا المنهج التفسيري من خلال الاستناد إلى مصادره ومنابعه.

٢. في هذه التعريفات تم اعتبار ذات المصادر . وهي: القرآن، والسنة النبوية، وكلام الصحابة والتابعين . بمنزلة بيان وتفسير الآيات، وبعبارة أدق: قد تم اعتبار هذه الأمور مفسّرة للآيات. وبعبارة أخرى: تم الخلط بين المفسّر واتجاه التفسير ومصادر التفسير، مع عدم اتضاح الحدود الفاصلة بين هذه الموارد الثلاثة، بل إن هذه الأمور الثلاثة قد اندكّت بعضها حتى أصبحت شيئاً واحداً.

٣. وعلى هذا الأساس فقد تم تجاهل دور صاحب الأثر التفسيري، أي المفسّر، حتى كأنه لا وجود للمفسّر في البين، وإن نصاً يفسّر نصاً آخر، دون أن يكون هناك أي تدخل من مفسّر . ومن هنا يأتي البحث عن السؤال القائل: من هو المفسّر في التفسير الأثري؟ هل هو الله أم النبي أم الصحابة أم التابعون؟ إذا كان الأمر كذلك

فما هو دور المؤلف وصاحب الكتاب التفسيري؟<sup>(١)</sup>

٤. وعلى هامش هذه التعريف يتم طرح هذا السؤال والاختلاف القائل: ما هو منشأ ومبني اعتبار تفسير الصحابة؟ وما هي حدود هذا الاعتبار وهذه الحجية؟ وفي هذا الشأن نجد رأي كل من: الحاكم، وابن الصلاح، والنwoي، والسيوطى، وغيرهم، جديراً بالاهتمام<sup>(٢)</sup>.

وقد عثر علماء الشيعة على آراء مختلفة في هذا الشأن<sup>(٣)</sup>.

كما نلاحظ هذا الاختلاف القائل: هل يمكن لنا أن ندرج أقوال التابعين في التفسير في عداد التفسير الأثري أيضاً أم لا؟<sup>(٤)</sup>.

٥. في هذا النوع من التعريف تم عد تفسير القرآن بالقرآن - بصرامة تامة . جزءاً من التفسير الأثري. وعليه فإن الحدود بين التفسير الأثري وتفسير القرآن بالقرآن بوصفه منهجاً تفسيرياً مستقلاً سوف تزول . طبقاً لهذه التعريف - ، أو أن كلا هذين المنهجين . في الحد الأدنى . يحتاجان إلى إعادة تعريفهما . ومن هنا فقد ذهب بعض الباحثين في التفسير . استناداً إلى المعنى الاصطلاحي لـ «الأثر» . إلى القول بأن القرآن ليس مشمولاً للمعنى الاصطلاحي للأثر، ومن هنا فإنه يعتقد أن من الخطأ اعتبار تفسير القرآن بالقرآن من مقوله التفسير الأثري<sup>(٥)</sup>.

٦. يبدو للوهلة الأولى أن هذه التعريف . حيث تعد تفسير الصحابة والتابعين جزءاً من مصادر التفسير الأثري . يجب أن تكون من مخصوص تفاسير أهل السنة والجماعة ، في حين أن الأمر ليس كذلك.

وهناك بعض الباحثين في الشأن القرآني من الشيعة ينسجمون مع هذا التعريف بشكل واضح<sup>(٦)</sup>.

من هنا فقد سعى بعض الباحثين في شأن التفسير من الشيعة إلى تقديم تعريف يحافظ فيه على جامعية التعريف ، وفي الوقت نفسه يلاحظ الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة في هذا الشأن ، فقدم لذلك تعريفاً ذا شعبتين؛ إذ قال: «إن التفسير المؤثر عبارة عن بيان وتفسير الآيات الإلهية بسنة النبي الأكرم صلوات الله عليه ، بالإضافة إلى سنة الأئمة الأطهار في مدرسة أهل البيت صلوات الله عليهم ، وبالإضافة إلى تفسير الصحابة لـ [التابعين] في مدرسة

الخلافة»<sup>(١٦)</sup>.

٧. والأهم من جميع ما تقدّم أن معنى لفظ «التفسير» في هذا النوع من التعريف يتّأرجح على نطاقٍ واسع، حيث تختلف المساحة المفهومية لمفردة التفسير في عبارة «التفسير الذي جاء في القرآن نفسه» و«التفسير الوارد عن النبي في سنته» عن مفردة التفسير في عبارة «التفسير الوارد من الصحابة» و«تفسير التابعين» بشكلٍ كامل. ويمكن ملاحظة ذلك إلى حدٍ ما من الإضافة اليسيرة لـ محمد حسين الذهبي، ومن الإضافة الكبيرة لـ خالد العكّ، في تعريفهما للتفسير الأثري بشكلٍ واضح، وفي ما يلي نتأمل في هذه الإضافات.

يُستعمل الزرقاني في تعريفه للتفسير الأثري مفردة البيان، في مقابل مفردة التفسير في جميع الموضع، وبشكلٍ متسقٍ. سواء في خصوص القرآن أو السنة النبوية أو كلام الصحابة لـ التابعين<sup>(١٧)</sup>..، ويدرك على هامش جميع هذه الأضلاع الأربع من التفسير الأثري (وهي: تفسير الآية بالقرآن، أو بالسنة النبوية، أو بأقوال الصحابة، أو بأقوال التابعين) أمثلة، تحتوي بآجumuها على ناحية بيانية بحثة بالنسبة إلى الآية<sup>(١٧)</sup>.

وحين يصل الدور إلى محمد حسين الذهبي فإنه يستخدم في ضلع تفسير الآية بالقرآن عبارة «البيان والتفصيل»، بدلاً من مفردة التفسير؛ إذ يقول: «ما جاء في القرآن نفسه من البيان والتفصيل لبعض آياته...». وأما في خصوص الأضلاع الثلاثة الأخرى فإنه يكتفي بلفظ «البيان والتوضيح»، الذي هو مرادفٌ لـ «البيان».

وأما خالد عبد الرحمن العكّ فإنه يعمل على بسط هذه الإضافة المجملة، ويقوم بتسريرتها إلى الضلع الثاني من التفسير الأثري (وهو تفسير القرآن بالسنة النبوية) أيضاً. إن التأمل والتدقيق في الإضافة التوضيحية لعبد الرحمن العكّ يثبت أن المراد من التفسير في الضلع الأول والثاني في التفسير الأثري يختلف بوضوح عن الضلع الثالث والرابع منه. ففي الضلع الأول والثاني نجد المساحة المفهومية للتفسير تتخطى المعنى العربي والعادي لـ «البيان»، وتشمل «التفصيل» أيضاً. وبذلك فإنها تشمل موارد من قبيل: تبيين المجمل، وتحصيص العام، وتقيد المطلق، وتفصيل الأحكام، وتعيين الناسخ والمنسوخ. وأما من ناحية أخرى فلا نجد في إضافات الأستاذ عبد الرحمن العكّ

بشأن الصلع الثالث والرابع للتفسير الأثري أيَّ تعبير يحكي عن هذه الموارد، ويترَّزَّل تفسير الصحابة عنده إلى الكلام التقريري للمرأفيين والشهود والمعاصرين لمرحلة النزول. ولا شكُّ في أن خفاء هذا التأرجح والقبض والبسط المفهومي الشديد لمعنى مفردة التفسير في هذا النوع من الموارد مهمٌّ للغاية.

يجب التفريق بين تفسير العبارات وبين تخصيصها وتفقيدها ونسخها وما إلى ذلك؛ إذ إن التفسير من سُنْخِ البَيَانِ والشَّرْحِ، والأمور الأخرى من سُنْخِ التَّفْسِيلِ. والعملية الأولى من مهام «الشارح»، والعملية الثانية من مهام «الشارع». والأولى لا تدرج في عداد «النص»، وأما الثانية فهي عين «النص». والأولى مفتقرة إلى الحجية والاعتبار الذاتي عند الأتباع والمعتقدين، والثانية تتمتع بالحجية والاعتبار الذاتي. في حين لم يتمَّ بيان هذا الاختلاف الكبير بين هاتين المقولتين في التفسير الأثري للأسف الشديد!

كما يطرح هذا السؤال نفسه: ما هو الوجه في اعتبار هذا الثاني. الذي هو نوع من تفصيل النص - من سُنْخِ «تفسير» النص؟؛ إذ كيف يمكن اعتبار أمور من قبيل: تفقييد المطلق، وتخصيص العام، والنسخ . مما هو نوع من التصرف في النص المفتوح وغير المكتمل، أو تفصيل وتبينِ مجلملِ أحكام النص المبين والمشتمل على أجزاء وعناصر خارجة تماماً عن مدلول عبارة الحكم المجمل .، من سُنْخِ «التفسير»؟ إن إقحام أنواع النسب القائمة بين أجزاء النص التاريحي<sup>(١٨)</sup> والقريني<sup>(١٩)</sup>، من قبيل: القرآن، في هامش عنوان مثل: «التفسير». المبين لنوع من أنواع نسبة من بين النسب المختلفة . يُعدَّ ترزاًً وتبسيطاً<sup>(٢٠)</sup> للواقعية المعقّدة المتمثّلة بالروابط الموجودة داخل النص القرآني.

٢. كما عُرِّفَ التفسير الأثري بنحو آخر أيضاً. وقد أشار العلامة الطباطبائي في مقدمة تفسير الميزان إلى هذا المنهج التفسيري بشكلٍ عابر على النحو التالي: «فاما المحدثون فاقتصروا على التفسير بالرواية عن السلف من الصحابة والتابعين...»<sup>(٢١)</sup>. إن الكلام هنا لا يدور حول التفاسير الأثرية المشتملة على روایات النبي ﷺ والأئمّة<sup>عليهم السلام</sup>. وأما حين يتحدث الطباطبائي عن الأنواع الثلاثة لتفسير القرآن فإنه يقول بشأن التفسير الأثري ما معناه: «تفسير الآية بمعونة رواية مأثورة عن المعصوم في ذيل

(٢٢).

ويمكن العثور على ذات هذا المضمون في كتاب «عميد زنجاني». فهو . على غرار العلامة الطباطبائي . لا يقوم بتعريف التفسير الأثري صراحةً . ويمكن من خلال تضاعيف عباراته ملاحظة أنه يرى أن التفسير الأثري عبارة عن «فهم الآيات على أساس سماع الروايات»<sup>(٢٣)</sup>. يرى الأستاذ عميد زنجاني أن التفسير الأثري يقع في مقابل إعمال الفكر والرأي والاجتهاد الشخصي في استخراج المفاهيم القرآنية . ويدرك في هذا الشأن مسألة في غاية الدقة؛ إذ يقول: «إن النظرية القائمة على التفسير النقلي تشتمل على دعويين: الدعوى الأولى: وجوب التبعية للروايات التفسيرية؛ والدعوى الثانية: بطلان كل تفسير لا يستند إلى الرواية والسماع»<sup>(٢٤)</sup>.

إن للتفسير الأثري بُعدين، وهما: الْبُعْدُ الإيجابي؛ والْبُعْدُ السلبي. أما الْبُعْدُ الإيجابي للتفسير الأثري فيعني أن هذا التفسير يؤكد على ضرورة تفسير الآيات بواسطة الروايات. وأما الْبُعْدُ السلبي للتفسير الأثري فيعني أن المفسّر يجب عليه تجنب الرجوع إلى غير الروايات في تفسير الآيات. والذي يميز التفسير الأثري في البين من سائر التفاسير الأخرى هو هذا الْبُعْدُ السلبي، وإنَّ قلماً يمكن العثور على مفسِّر ينكر ضرورة الرجوع إلى الروايات، أو ينكر الاستناد إلى الروايات.

إن غضَّ الطرف عن الْبُعْدُ السلبي من التفسير الأثري يجرُّ تعريفه من مانعيته، يَذْكُرُ أن التأكيد على الْبُعْدُ السلبي بدوره ليس بهذه السهولة. فـأَنَّى لَنَا أَن نعلم بـأَن المفسّر يؤمن بهذا الْبُعْدُ السلبي؟ فهل يمكن من خلال مجرد ذكر المفسّر للروايات على هامش الآيات أن نستتّج بضرسٍ قاطع أنه يؤمن بنفي الرجوع إلى غير الروايات في تفسير القرآن الكريم؟ فلربما يكون قد أراد بذلك أن يوجد مصدرًا روائياً لتفسير الآيات القرآنية، ولم يكن قاصداً إيجاد تفسير روائي؛ لأن إثبات شيءٍ لشيءٍ لا ينفي ما عدام.

ويُضاف إلى ذلك أننا لا نمتلك وسيلة نسبر بها غور نوايا المفسّر ومكتنوناته. فمن أين لنا أن نعلم ما هي الغاية التي دفعت المؤلف إلى إبداع كتابه، إلا من خلال أقواله وكلماته، حيث يبيّن موقفه ودافعه إلى تأليف هذا الكتاب، أو من خلال دلالة

الترائين الواضحة على ذلك، كما ذهب السيد هاشم البحرياني، في مقدمة كتابه (البرهان في تفسير القرآن)، إلى القول بأن العلم بالكتاب الإلهي يقتصر على أهل البيت عليهم السلام، ويعتقد بأن الخروج عن هذا المسار يعني الضلال والجهل والحيرة<sup>(٢٥)</sup>.

ويرى الفيض الكاشاني، في مقدمة كتاب (الصافي في تفسير القرآن)، أن الوصول إلى تفسير الآيات الإلهية لا يكون إلا من خلال التمسك بروايات أهل البيت عليهم السلام<sup>(٢٦)</sup>.

كما يذهب الشيخ الطوسي إلى ذات الرأي: إذ يقول: «واعلم أن الرواية ظاهرة في أخبار أصحابنا بأن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح عن النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه وعن الأئمة عليهم السلام الذين قولهم حجة كقول النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه، وأن القول فيه بالرأي لا يجوز»<sup>(٢٧)</sup>. هناك موضعان في هذه العبارة يؤكّدان على هذا الرأي، وهما: أولاً: «لا يجوز... إلا...»، ثانياً: قوله الصريح: «إن القول فيه بالرأي لا يجوز».

وبذلك فإن تفسير القرآن من وجهة نظر الشيخ الطوسي لا يخرج من إحدى حالتين؛ فهو إما تفسير آخر؛ أو تفسير بالرأي.

ومن بين النظريات التي ظهرت مؤخرًا تقسيم التفاسير الروائية إلى قسمين: التفاسير الروائية البُحْثة؛ والتفسيرات الروائية الاجتهادية. وقد ذكر المكاتب خمسة عناوين في التفسير، وهي: (الدر المنشور في التفسير بالتأثر)، و(تفسير القرآن العظيم)، و(تفسير العياشي)، و(نور الثقلين)، و(البرهان في تفسير القرآن)، ثم أضاف قائلاً: إن أصحاب هذه التفاسير قد عمدوا إلى مجرد جمع الروايات التي ترتبط بآيات القرآن بنحو من الأناء، وذكرواها في هامش الآيات دون أن يقوموا بأي اجتهاد فيها، سوى ما كان من تشخيص للروايات المتاسبة مع الآيات، دون إبداء أي رأي بشأن المعنى والمراد من الآيات. ثم اعتبر هذا الأسلوب في كتابة التفسير متسبباً مع النظرية والمدرسة الروائية البُحْثة. ثم شكّ في إمكانية عدم أصحاب هذه المؤلفات من أنصار هذا المذهب والاتجاه التفسيري؛ إذ لربما إنهم ألفوا هذه الكتب، وجمعوا فيها الروايات التفسيرية - باعتبارها واحدة من المصادر التفسيرية، وأنها تمثل واحداً من الطرق إلى فهم جزء من معاني القرآن - بوصفها مصدراً من مصادر التفسير، لا أن

التفسير منحصر بها.

ومن هنا لا يمكن اعتبارهم جميعاً من أتباع مدرسة التفسير الروائي البَحْث؛ إذ إن هذا النوع من التفاسير يمكن له أن ينسجم مع هذه الرؤية: «على الرغم من أن جزءاً من المعاني والمعارف القرآنية يمكن لها أن تفهم من دون الاستعانة بالروايات، يَبْدُ أَنَّا لَا نَشْكُ فِي أَنْ جَانِبًا كَبِيرًا مِنَ الْمَعْرِفَةِ الْوَاقِعِيَّةِ لِلْقُرْآنِ الْكَرِيمِ لَا يَمْكُنْ تَحصِيلَه إِلَّا مِنْ خَلَالِ الْإِسْتِعَانَةِ بِالرَّوَايَاتِ»<sup>(٢٨)</sup>.

يضع الأستاذ البابائي أنواع التفاسير الاجتهادية في مقابل التفسير الروائي البَحْث، ومن بينها: تفسير القرآن الاجتهادي، والتفسير الاجتهادي الأدبي، والتفسير الاجتهادي الفلسفى، والتفسير الاجتهادي العلمي، وما إلى ذلك. وملفت أنه يذكر التفسير الاجتهادي الروائي في عداد التفاسير الاجتهادية، وقال في تعريفه: «الْتَّفَسِيرُ الَّذِي يَعْمَدُ فِيهِ الْمُؤْلِفُ إِلَى تَوْضِيحِ الْآيَاتِ اعْتِمَاداً عَلَى الرَّوَايَاتِ الْمَأْثُورَةِ عَنِ النَّبِيِّ الْأَكْرَمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْأَئِمَّةِ الْأَطْهَارِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالْمَتَّقُولُ عَنِ الصَّحَابَةِ وَالْتَّابِعِينَ، أَكْثَرُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ آخَرَ»<sup>(٢٩)</sup>.

إن دقة رأي الأستاذ البابائي في تبيان التفاسير الروائية البَحْثة، والاستاد على عزم ونية المؤلف في فصل التفاسير الروائية البَحْثة عن سائر الآثار التفسيرية الأخرى، تشبه دقة رأي الأستاذ عميد زنجاني في بيان الوجه الإيجابية والسلبية للتفسير الأثري. وعلى الرغم من توفره على حظٍ من الحقيقة، وكونه صحيحاً وصائباً في نفس الأمر ومقام الثبوت، إلا أنه في مقام الإثبات ليس مجدياً، ولا تترتب عليه ثمرة عملية واضحة. إننا في البحث التفسيري أمام أثرٍ تفسيري، وأما في ما يتعلق بالنظرية والمنهج التفسيري للمفسر فيجب استبطاطه من صلب تفسيره.

لا شأن للباحث في التفسير بنوایا دوافع المفسر، بل لا يجب أن يكون له شأن في ذلك. وإنما عليه أن يرى ما قام به المفسر في تفسيره، وما هي الطرق التي سلكها فيه. الأمر الأول: لو أن صاحب الأثر وضع على كتابه عنوان التفسير، فما هو الوجه في أن لا نعامله معاملة التفسير، ولا نعتبره بمنزلة «المرجع» و«المصدر» للتفسير؟ الأمر الآخر: يجب علينا أن نفصل حساب المفسر عن أثره التفسيري، فلربما يكون للمفسر

الواحد أكثر من كتاب في التفسير، ويسلك في كل واحد منها اتجاهًا مغاييرًا للاتجاهات التي سلكها في التفاسير الأخرى، أو أن يعمد المفسر إلى الدول عن منهجه التفسيري السابق.

ومن هنا يجب على الباحث أن يحدد منذ البداية ما هو السؤال الذي يسعى إلى الإجابة عنه؟ وأن نحدد مثلاً: ما هي النظرية التفسيرية للمفسر الفلاني؟ أو على أيِّ أسلوب قام هذا الأثر التفسيري؟ وإن طريقة الإجابة عن كلَّ واحدٍ من هذه الأسئلة يختلف عن الآخر.

يُضاف إلى ذلك أن رؤية المفسر لا يجب أن تسجم وتطابق بالضرورة مع أثره التفسيري بشكْلٍ كامل. فلربما يخوض المفسر في مقام التنظير في فكرة ورؤيه، ويضع لها شروطًا وقيودًا، ولكنه على المستوى العملي، وفي أثره التفسيري، يعمد إلى تجاوزها أو الدول عنها، أو يعجز عن الالتزام بتلك القيود والشروط. وبذلك فإننا نشعر بوجود ضرورة ل القيام بفصلٍ من نوع آخر: «المفسر في مقام التنظير، المفسر في مقام العمل». وعلى هذا الأساس يحسن الباحث صنعاً عندما يصوغ سؤالاً بدقة على النحو التالي: ما هو منهج المفسر الفلاني في تفسيره؟

إن حصيلة دقة نظر الأستاذ بابائي ستكون كما يلي:

**أولاً:** قد لا يكون الأثر الذي يحمل عنوان التفسير من التفسير حقيقة؛ إذ ربما كان مجرد مرجع ومصدر للمفسرين، لا أكثر.  
**ثانياً:** من غير المعلوم أن يكون مؤلف هذا الأثر من أتباع مدرسة التفسير الروائي البحث.

والذي خرج عن مدار السؤال هنا هو الأثر التفسيري؛ لأننا نكون أمام أثر، وليس أثراً تفسيرياً، والذي مال إليه السؤال هو رؤية المؤلف. وعندما نكون أمام مصدر ومرجع للتفسير لا يعود هناك معنى للسؤال عن المنهج التفسيري.

يُضاف إلى ذلك أن الأستاذ بابائي يستند في تعريف التفسير الروائي البحث على مفهوم «الاجتهاد» و«الرأي»، وينفي حضوره في التفسير الأثري البحث.

**هاؤلاً:** إن الاجتهاد والرأي من المفاهيم العائمة والمبهمة<sup>(٣)</sup> جداً، وإن الاستناد إلى

هذا النوع من المفاهيم في التعريف، دون توضيح المراد الدقيق منها، سيفاكم من غموض التعريف.

**وثانياً:** عندما يستعمل مفردة «البحث» في عبارة «التفسير الروائي البحث» يتوقع منه أن يتجلى عبارات من قبيل: «لم يكن له أي نوع من أنواع الاجتهد باستثناء تشخيص الروايات المتاسبة مع الآيات...»؛ لأن هذا الاستثناء لا ينسجم مع مفردة «البحث».

يذهب الظن بالأستاذ بابائي إلى أن قوله: «باستثناء تشخيص...» هو في الحقيقة تشخيص جزئي، في حين أن هذا الأمر - كما سيتضح - يعبر عن الحضور والدور الفاعل والمؤثر لشخص المفسر في مسار التفسير.

**وثالثاً:** ثم إنه - كما سيأتي أيضاً - لا ينحصر اجتهاد ورأي المفسر بهذه الفقرة، حيث يمكن لنا أن نرصد أصنافاً لتدخل دور اجتهاد ورأي المفسر في التفسير الأثري، وإنْ كان تحت يافطة هذا الإحجام الكبير من النشاط المستتر لذهن المفسر.

**ورابعاً:** يستند الأستاذ بابائي في تعريف «التفسير الاجتهادي الروائي» - الذي يعتبره على ما يبدو معيلاً لـ«النظيرية الاعتدالية» وـ«المذهب الاجتهادي الجامع»<sup>(٣١)</sup> - على مفاهيم كيفية مبهمة، وكمية غير محددة: «في هذه التفاسير وإنْ كان جزء من معنى القرآن لا يمكن فهمه من دون الاستعانة بالروايات، ولكنْ يمكن لنا أن نحصل على شيء من الفهم للجزء الآخر من المعارف القرآنية، دون الاستعانة بالروايات»<sup>(٣٢)</sup>.

ما هو مقدار الآيات الذي تشير إليه مفردة «جزء» في هذا الكلام؟ وما هي الآيات المشمولة له بالتحديد؟ وما هو «الجزء الآخر»؟ وحيث يقول: «التفسير الذي يعتمد فيه المؤلف إلى توضيح الآيات اعتماداً على الروايات المأثورة عن النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام، والمنقول عن الصحابة والتابعين، أكثر من أي شيء آخر»<sup>(٣٣)</sup>. ما الذي تعنيه مفردة «أكثر»؟ ما هو مقدار هذا الأكثر؟ ماذا يعني «كل شيء»؟ ما الذي تعني كلمة «اعتماداً»؟

**خامساً:** ما الذي يعنيه مصطلح «الاجتهاد الروائي» أساساً؟ لا يؤدي هذا التعبير إلى تقويض تقسيم التفاسير إلى: روائية؛ واجتهادية؟ إن استعمال مفردة «البحث»

في عنوان «التفصير الروائي البحث»، واستخدام عبارة «التفصير الروائي الاجتهادي»، يجعل من مفردة «الروائي» و«الاجتهادي» مفاهيم مشكّلة ومترادفة، ويحكي عن إمكانية تجاور هذين المفهومين. ومن هنا يمكن تقسيم كلّ تفسير إلى: مراتب روائية؛ ومراتب اجتهادية. وعليه لا تعود هذه المفاهيم بمنزلة النقطة أو المساحة، بل تعتبر بمثابة «الطيف»، يكون في طرف منه روائياً بحثاً، وفي طرفه الآخر اجتهادياً بحثاً، وسنواجه في هذا الخضم أطيافاً متفاوتة من التفاصير الاجتهادية الروائية. وبذلك ما الذي سيبقى من جذور تقسيم وتفكيك التفاصير الروائية من التفاصير الاجتهادية؟ ثم إننا إذا تجاوزنا الإشكالات الخاصة الناظرة إلى تعريف الأستاذ بابائي فإن التعريف التي أدرجناها في هذه المجموعة الثانية تستحق التأمل للجهات التالية:

١. إن هذه التعريفات قد صيفت في الفضاء الشيعي، ولذلك فإنها تشتد التفاصير الشيعية تلقائياً، أو تفترض أن قارئها يجب أن يكون شيعياً. وعلى أي حال فإن هذه التعريف لم تكن ناظرة بشكلٍ جادٍ إلى تفاصير أهل السنة؛ إذ استخدمت عبارة «الروايات» بشكلٍ رئيس، والتي هي من وجهة نظرهم لا تشمل أقوال الصحابة والتابعين، بل لا حجية ولا اعتبار لأقوال الصحابة والتابعين من وجهة نظر أصحاب هذه التعريف.
٢. إن هذه التعريف لم تدرج تفسير القرآن بالقرآن في عدد أضلاع التفسير الأخرى، وإنما استفادت من المفهوم الكلّي لـ«روايات المعصومين عليهم السلام»، وهو يشمل مجرد كلام النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسالم عليه والأئمة الأطهار عليهم السلام فقط. وعليه فإن هذه التعريف هي تعريف انقائية، قبل أن تكون جامعة.
٣. إلى هنا، قسمنا التفسير الأخرى إلى قسمين، وعمدنا إلى نقد وتحليل كلّ واحد منها بشكلٍ مستقلٍ. والآن ننتقل إلى النقد العام والشامل لجميع التعريف المذكورة:
٤. إن التعريف مورد البحث «محورية المفهوم»، بمعنى أنها تبيّن المعنى اللغوي والاصطلاحي لمفردة «التفصير»<sup>(٤)</sup>، ومن ثم تبيّن مفردة «الأثر»، وبعد ذلك يُصار إلى بيان وتوضيح المعنى الترکيبي لـ«التفصير الأخرى». وعليه فإن هذا التعريف:

**أولاً:** يرى نفسه ملتزماً بمعنى ومفهوم المفردات الموجودة في تركيب «التفسير الأثري» واحدة ووحدة.

**وثانياً:** إن هذا التعريف هو تعريف التفسير الأثري كما «يجب»، لا كما هو «كائن». إن هذا التعريف يقدم نموذجاً أو إطاراً مثالياً ينبغي على التفاسير الأثرية أن تتماهى معه، وليس في مقام إعداد ثوب يتناسب مع قوام التفاسير الأثرية. وبعبارة أخرى: إن هذا التعريف ناظر إلى التفسير الأثري المطلوب. وإن لم يكن موجوداً.. لا إلى التفسير الأثري الموجود، بل قد لا يكون مطلوباً أيضاً. ومن هنا فإن صدر وعجز الأبحاث الموجودة بشأن التفسير الأثري ممزوجان بالتناقض. ففي البداية يتم تعريف التفسير الأثري كما «يجب»، ولكن حيث تصل إلى أبحاث من قبيل: «آفات التفاسير الأثرية» يتم الخوض في التفاسير الأثرية كما «هي»، متجاهلين أن متعلق البحث قد تغير تلقائياً. كيف يمكن لحضور مقولات من قبيل: الوضع، والإسرائييليات، والغلو، والروايات غير المعتبرة، وما إلى ذلك، في التفاسير الأثرية الموجودة، أن تنسجم وتجمع مع ذلك التعريف المثالي؟ ما هو التفسير الأثري الذي يمكن العثور عليه، ويكون في الوقت نفسه خالياً من هذه الآفات والمقولات؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هي المباني التي يقوم عليها ذلك التعريف؟

**ثالثاً:** تبعاً للخصائص المتقدمة فإن التعريف الموجودة تشتمل على اتجاهات قيمة<sup>(٣٥)</sup> أيضاً. وعليه فإن تعريف الباحث السنّي في الشأن التفسيري غالباً ما يختلف عن تعريف الباحث الشيعي في التفسير؛ حيث يذهب أحدهما إلى القول بأن تفسير القرآن بأقوال الصحابة والتابعين يندرج ضمن دائرة التفسير الأثري؛ بينما يذهب الآخر إلى خروج أقوال الصحابة والتابعين عن دائرة التفسير الأثري. بل لا نرى وحدة في الرأي حول مساحة التفسير الأثري حتى بين أتباع التيار الديني الواحد؛ إذ نجد هذا الاختلاف قائماً بين علماء أهل السنة أنفسهم حول ما إذا كان التفسير المستند إلى قول التابعي يدخل في عداد التفسير الأثري أم لا؟ إن هذا الأمر يثبت أن أصحاب هذه التعريف عندما يصوغون تعريفهم فإنهم، بدلاً من بيان التعريف الواقعي، يسقطون عليه توجهاتهم.

وعندما يكون ناظراً إلى النماذج المنشودة فإنه لا محالة سيتجاهل بعض النماذج والمصاديق العينية، وبالتالي سيفقد التعريف جامعيته. وفي مثل هذه الحالة لا يمكن الجمع بين الجامعية من جهة والسعى وراء المنشود والاتجاه الخاص من جهة أخرى.

**رابعاً:** يقوم الادعاء في مجموع التعريف الموجود للتفسیر الأثري على أن الاجتهد والرأي من قبل المفسر لا مجال له في هذا المنهج. لقد تم التأكيد في هذه التعريف على هذا الأمر بحيث تؤدي إلى «غيبة المفسر» من دائرة التعريف، وتم تجاهل عنصر «المفسر» بالمرة. وكأن هذه التفاسير هي حصيلة تأليف دون تدبير أو تطوير، فهي عبارة عن مجرد انتقاء لبعض الروايات والأقوال في بيان بعض الآيات. ولكي نثبت بطلان هذه الرؤية السطحية، وبيان أنحاء وأنواع تفاعل المفسر في مسار التفسير الأثري من جهة، والوصول إلى تعريف واقعي لاحق ومنبثق عن النماذج والمصاديق العينية، نضطر إلى طرح هذا السؤال الهام والمحوري، والإجابة عنه: «ما الذي يقوم به المفسر في التفسير الأثري؟».

إننا من خلال الإجابة عن هذا السؤال نستطيع الوصول إلى تعريفنا المختار للتفسیر الأثري. وهو التعريف الذي يرى نفسه متزماً بالوفاء بالنماذج والمصاديق العينية والخارجية، ويعتبر البحث عن الجذور والتعرف عليها، وتحليل الأنفاظ للوصول إلى التعريف، تتكبراً للطريق. إن التعريف الذي ينظر إلى التفاسير الأثرية ويرتضيها كما هي «كائنة» يُعدَّ تعريفاً واقعياً، وليس انتقائياً. إنه التعريف الذي لا يرى الحق والباطل، والاعتبار وعدم الاعتبار، والتشييع والتسنن، مؤثراً في التفسير الأثري. إن التفاسير الأثرية لدى أهل السنة تعتبر من التفاسير الأثرية بمقدار ما للتفاسير الأثرية لدى الشيعة من صدق لهذا العنوان فيها. وأما تشخيص الحق والباطل والاعتبار وعدم الاعتبار وما إلى ذلك في هذه التفاسير فلا ربط له بمقام التعريف.

### ٣. ما الذي يفعله المفسر في التفسير الأثري؟—

في النظرة الأولى<sup>(٦)</sup> عندما تتصفح أي تفسير أثري سوف تصادف آيات وعلى هامشها رواية أو روايات مسندة أو غير مسندة، ولا ترى غير ذلك. وأما عندما تعود إلى

ما وراء كواليس التفسير، وتتأمل في مسار التفسير، فسوف تشعر بحضور الكثير من الحاضرين اللامرئيين الذين يعملون على توجيه دفة التفسير الأثري بشكل غير محسوس. ويمكن لنا أن نذكر هنا شاهداً واضحاً وشفافاً، فهو واضح وشفاف من حيث إن المفسر يقرر بنفسه المسار الذي طواه، أو اعتبر نفسه ملتزماً به، وهو المسار الذي طواه جميع المفسرين في التفسير الأثري، مع اختلاف نسبى بينهم في بعض الملوكات والمباني.

لقد أظهر الفيض الكاشاني، في مقدمته الثانية عشرة من كتابه (الصافي في تفسير القرآن)، ما وراء كواليس تفسيره<sup>(٣٧)</sup>؛ إذ قال في تلك المقدمة: إتنا في تفسير كل آية نبحث أولاً عن شواهد من الآيات في تفسير الآيات المشابهة، ونعمل على إرجاعها إلى محكمات القرآن.

وهذه الخطوة الأولى من الفيض الكاشاني موضع تأملٍ من عدة نواحٍ:

1. لم يوضح مسبقاً ما هي الآية أو الآيات التي يمكن لها أن تكون شاهداً أو شهوداً لتفسير آية من الآيات. إن تحديد ربط ونسبة آية من حيث المعنى والمدلول، وتفسيرها بآية أو آيات أخرى، منوطٌ بإدراك وفهم المفسر، فلربما كان بعض المفسرين يرى ارتباط آية من الناحية التفسيرية بالآية مورد بحثه، ويراهما مفسر آخر مرتبطاً بآية أخرى. إن هذا الرابط وهذه النسبة المفهومية والتفسيرية غير متعينة مسبقاً، والذي يجعلها متعينة هو فهم المفسر للآيات.
  2. إن القول بأن بعض آيات القرآن لا خلاف في كونها من المشابهات، وبعضاًها الآخر لا إشكال في كونها من المحكمات، مجرد رأي من بين الآراء الأخرى، وهو قائمٌ على تعريف للمحكم والمشابه من بين الكثير من التعريفات الأخرى.
- لا يشتمل القرآن على مجموعة محددة من الآيات المحكمات والآيات المشابهات المتميزة من بعضها، بحيث يخلو أمر إرجاع المشابهات إلى المحكمات من الغموض والإبهام، ولا يحتاج فيه إلى دور المفسر في هذا الشأن. وعليه فإن اتخاذ أي خطوة في هذا الطريق مسبوقة باتخاذ رأي، بل الكثير من الآراء، من قبل المفسر في العديد من المواضيع.

٢. بالإضافة إلى المسألتين الآفتين، نقول هنا: إن القول بأن التشابه والإحكام من الصفات الذاتية للآيات هو بدوره رأيٌ من بين الآراء الأخرى أيضاً. فهناك مَنْ يرى نسبة التشابه والإحكام<sup>(٢٨)</sup>، ويرى أنها أوصاف تكتسبها الآيات في نسبتها لنا، فهي في حد ذاتها لا متشابهة ولا محكمة<sup>(٢٩)</sup>. وهناك أيضاً مَنْ يقول بوجود نوعين من التشابه في القرآن، وهما: التشابه الذاتي؛ والتشابه العرضي، حيث إن الثاني - بخلاف الأول - يعرض لاحقاً، وهكذا هناك أقوالاً أخرى في هذا الشأن لا يُسع المجال لذكرها.

٤. إن الفيض الكاشاني، في تبرير رجوعه إلى شواهد من الآيات في تفسير آية، وسبب إرجاعه المتشابهات إلى محكمات القرآن، لا يستدل بالقرآن الكريم، ولا يستند إلى دليل عقلي، وإنما يستند ما يقوم به إلى الرواية. وعليه فإن دليله في ذلك هو دليل روائي ونقلي.

ثم يستطرد الفيض الكاشاني قائلاً: «إن وجدنا شاهداً من محكمات القرآن أتينا به...، وإنْ ظفرنا فيه بحديثٍ معتبر من أهل البيت<sup>عليه السلام</sup> في الكتب المعتبرة من طرق أصحابنا. رضوان الله عليهم. أوردناه، وإنْ أوردنا ما رويانا عن أئمتنا<sup>عليهم السلام</sup> من طرق العامة؛ لنسبته إلى المعصوم، وعدم ما يخالفه [عندنا]»<sup>(٤٠)</sup>.

وفي هذه الفقرات هناك مسائل جديرة بالاهتمام:

٥. إن هذه العبارة زاخرة بالتنظير<sup>(٤١)</sup>، ومفعمة بالتوجّه القيمي<sup>(٤٢)</sup>، فهي تشتمل على مفاهيم من قبيل: «ال الحديث المعتبر»، «أهل البيت»، «الكتب المعتبرة»، «وأصحابنا»، «وال العامة»، «وأئمتنا»، وما إلى ذلك. ولكنها مفاهيم تشير بوضوح إلى اتجاه منبثق من رأي وتوجّه المفسّر ودوره في مسار التفسير.

٦. يرى الفيض الكاشاني بوصفه مفسراً - بشكل عام -، وبوصفه مفسراً شيعياً. بنحو خاص.. عدم إمكانية توظيف أي حديث في أمر تفسير الآية. ومن هنا فإنه يُدخل في البين مسألة اعتبار الرواية والملائكة أو الملائكات في اعتبارها. فمن ذا الذي لا يعلم أن هذه الملائكت ما هي إلا إبداع بشري؟ ومن ذا الذي لا يعلم أن علماء التفسير والحديث غير مجمعين بشأن ملاك أو ملائكت اعتبار الرواية؟ ومن ذا الذي

لا يعلم أن ملاكـات علمـاء الشـيعة وأهـل السـنة في هـذا الشـأن لـيـس مـتطـابـقـةً تـامـاً؟ ثم لو تجاوزـنا جـمـيع هـذـه المـوارـد إـذـا افـتـرـضـنـا أـنـ الـمـلاـكـات لـيـسـتـ وـاحـدةـ فـمـنـ ذـاـ الـذـي لاـ يـعـلمـ مـدـىـ الـاـخـتـلـافـ فيـ أـوـجـهـ النـظـرـ حـوـلـ تـحـدـيدـ وـتـعـيـنـ الـمـصـادـقـ؟ـ حـيـثـ يـذـهـبـ شـخـصـ إـلـىـ تـضـعـيفـ فـلـانـ الرـاوـيـ،ـ بـيـنـماـ يـذـهـبـ الـآـخـرـ إـلـىـ تـوـثـيقـهـ،ـ وـمـاـ إـلـىـ ذـلـكـ.ـ وـعـلـيـهـ ماـ إـنـ يـتـمـ طـرـحـ مـسـأـلـةـ وـمـقـوـلـةـ «ـالـاعـتـبـارـ»ـ حـتـىـ يـكـوـنـ اـخـتـيـارـ رـوـاـيـةـ مـنـ بـيـنـ التـرـاثـ الـدـيـنـيـ.ـ الـذـيـ يـعـانـيـ مـنـ عـوـارـضـ دـعـمـ الـجـامـعـيـةـ،ـ وـعـدـمـ الـمـانـعـيـةـ..ـ وـاعـتـبـارـهـ عـلـىـ الـمـسـتـوـيـ الـعـلـمـيـ،ـ تـابـعاـ لـأـرـاءـ عـلـمـاءـ الرـجـالـ وـالـحـدـيـثـ وـمـاـ إـلـىـ ذـلـكـ،ـ وـرـأـيـ الـذـيـ يـمـيلـ إـلـيـهـ الـمـفـسـرـ مـنـ بـيـنـ تـلـكـ الـآـرـاءـ.

٧ـ إنـ الفـيـضـ الـكـاشـانـيـ،ـ حـتـىـ فيـ هـذـهـ الـمـوـرـدـ،ـ يـذـكـرـ أـنـ السـبـبـ فيـ رـجـوعـهـ إـلـىـ الـأـحـادـيـثـ الـمـعـتـبـرـةـ فيـ تـفـسـيرـ الـقـرـآنـ وـجـوـدـ رـوـاـيـةـ فيـ هـذـاـ الشـأنـ،ـ بـمـعـنـىـ أـنـهـ يـأـتـيـ بـدـلـيـلـ نـقـلـيـ وـرـوـائـيـ يـثـبـتـ ضـرـورـةـ الرـجـوعـ إـلـىـ الـرـوـاـيـاتـ الـمـعـتـبـرـةـ فيـ تـفـسـيرـ الـقـرـآنـ.ـ وـحـتـىـ عـنـدـمـاـ يـبـيـنـ مـاـ هـيـ الـرـوـاـيـةـ الـمـعـتـبـرـةـ؟ـ وـمـاـ هـيـ الـرـوـاـيـةـ غـيـرـ الـمـعـتـبـرـةـ؟ـ يـذـكـرـ مـلـاكـاـ «ـرـوـائـيـاـ».ـ وـكـمـاـ نـلـاحـظـ فـإـنـ الـفـيـضـ الـكـاشـانـيـ لـاـ يـرـىـ الـتـفـسـيرـ الـمـعـتـبـرـ مـنـ الـقـرـآنـ هـوـ الـتـفـسـيرـ الـأـثـرـيـ فـحـسـبـ،ـ بـلـ إـنـهـ يـغـيـرـ اـعـتـبـارـ هـذـهـ الـمـنـهـجـ فيـ الـتـفـسـيرـ الـأـثـرـيـ،ـ وـيـقـيمـهـ فيـ مـخـتـلـفـ الـمـوـاضـعـ عـلـىـ الـرـوـاـيـةـ،ـ وـهـذـهـ الـمـسـأـلـةـ فيـ غـاـيـةـ الـأـهـمـيـةـ.

ثـمـ يـسـطـرـدـ «ـالـفـيـضـ الـكـاشـانـيـ»ـ قـائـلاـ:ـ «ـوـمـاـ لـمـ نـظـفـرـ فـيـ بـحـثـيـثـ عـنـهـمـ ~~يـذـكـرـ~~ـ أـورـدـنـاـ مـاـ وـصـلـ إـلـيـنـاـ مـنـ غـيـرـهـمـ مـنـ عـلـمـاءـ التـفـسـيرـ،ـ إـذـاـ وـاقـعـ الـقـرـآنـ وـفـحـواـءـ».ـ وـفـيـ هـذـاـ الشـأنـ هـنـاكـ مـسـائـلـ جـديـرـةـ بـالـاهـتـامـ أـيـضاـ:

٨ـ حـيـثـمـاـ جـرـىـ الـكـلامـ عـنـ مـلـاكـ الـلـكـلـامـ أـوـ عـدـمـ الـاـنـسـجـامـ مـعـ الـقـرـآنـ يـجـبـ أـنـ نـأـخـذـ بـنـظـرـ الـاعـتـبـارـ أـنـ إـدـراكـ تـشـخـصـ الـاـنـسـجـامـ أـوـ عـدـمـ الـاـنـسـجـامـ مـسـبـوقـ بـإـدـراكـ وـفـهـمـ الـمـفـسـرـ لـآـيـاتـ الـقـرـآنـ.ـ وـكـذـلـكـ القـولـ بـطـرـحـ اـنـسـجـامـهـ أـوـ عـدـمـ اـنـسـجـامـهـ مـعـ الـقـرـآنـ.ـ وـإـنـ الـمـفـسـرـ مـاـ لـمـ يـقـمـ بـفـهـمـ إـدـراكـ لـكـلـاـ الـجـانـبـيـنـ لـاـ يـكـوـنـ هـنـاكـ مـنـ مـعـنـىـ لـلـاـنـسـجـامـ وـعـدـمـ الـاـنـسـجـامـ.ـ وـبـعـيـةـ أـخـرـىـ:ـ إـنـ الـاـنـسـجـامـ أـوـ عـدـمـ الـاـنـسـجـامـ أـمـرـ يـخـطـرـ عـلـىـ ذـهـنـ الـمـفـسـرـ عـنـدـمـاـ يـوـاجـهـ الـفـهـمـ الـمـتـلـقـ بـكـلـاـ الـطـرـفـيـنـ،ـ وـلـاـ يـحـصـلـ بـيـنـ ذـيـنـكـ الـطـرـفـيـنـ خـارـجـ ذـهـنـ الـمـفـسـرـ.ـ وـمـنـ هـنـاكـ يـبـدـوـ لـمـفـسـرـ أـنـ هـنـاكـ اـنـسـجـامـاـ بـيـنـ الـقـرـآنـ وـالـقـوـلـ الـكـذـائـيـ؛ـ فـ

حين يذهب مفسر آخر إلى عدم وجود الانسجام بين القرآن وذلك القول.

٩. إن المبني والملاك الذي يذكره «الفيض الكاشاني» هنا لجواز الرجوع إلى قول علماء التفسير قد أخذه من «الروايات» أيضاً؛ حيث قال: عند تعارض الأحاديث عرضناها على كتاب الله وأحاديث أهل البيت عليهم السلام، وإذا كانت الأخبار فيه كثيرة اقتصرنا منها على ما اشتمل على مجتمعها... وإنْ كانت مع كثرتها مختلفة نقلنا أصحها وأحسنها وأعممها فائدة.

١٠. من الواضح أن الذي يلعب دوراً محورياً في جميع هذه الموارد - أي في مقام تشخيص التعارض أو اختلاف الروايات، أو تشخيص ما هو الحديث الأجمع أو الأصح أو الأفضل أو الأعمّ فائدة، وما إلى ذلك - هو فهم وإدراك وتشخيص ورأي واجتهاد المفسر.

والحاصل أن جميع هذه الفقرات العشرة المتقدمة تشهد بوضوح على أن مفسراً - مثل: الفيض الكاشاني - له في التفسير الأثري - مثل: (تفسير الصافي) - حضورٌ فاعلٌ ومؤثرٌ في جميع مسار تفسير الآيات، حيث يعمل على الانتقاء واتخاذ الموقف والرأي في كل خطوة من خطوات تفسيره.

وأعيد هنا وأكرر بأن هذا الأمر لا يختص بالفيض الكاشاني وتفسير الصافي، بل يجري كذلك على الطوسي والتبيان، وعلى البحراني والبرهان، وعلى السيوطي والدر المنشور، وعلى الحوزي ونور الثقلين، وهكذا. ومن خلال هذا البيان تتضح سذاجة وسطحية الذهنية الشائعة التي تقول بعدم إمكان تطرق رأي واجتهاد وعقل المفسر إلى التفسير الأثري. كما أن هذا هو الذي يفسر لنا سر الاختلاف والتنوع الكبير في التفاسير الأثرية في مجال التراث التفسيري لدى المسلمين.

إن تجاهل الحضور الفاعل والمؤثر للمفسر في مسار التفسير الأثري، وحصر الأمر في ذلك بروايات التفسير، بمنزلة تجاهل دور لاعب الشطرنج، وحصر الأمر في هذه اللعبة بأحجار وأدوات محدودة ومعينة، وبمنزلة حصر المشهد التمثيلي على خشبة المسرح بالممثلين، والغفلة عن الأمور التي تدور خلف الكواليس، وتجاهل دور المخرج والكاتب والمصور وكاتب السيناريو وما إلى ذلك.

إن الرؤية الحاصلة من البحث، كما تحدّى رؤيتنا السائدة في مجال التفسير الأثري، فإنها تعمل كذلك على تجاوز الحدود المعمودة والمعروفة لهذا المنهج التفسيري مع سائر المناهج التفسيرية الأخرى، وتطرح هذا السؤال: إذا كانت التفاسير الأثريّة الموجودة مشتملة على تفسير القرآن بالقرآن فما هو الاختلاف بين التفسير الأثري وتفسير القرآن بالقرآن؟ وإذا كان عنصر الاجتهداد دخيلاً في التفسير الأثري فأين يكمن اختلافه عن التفاسير الاجتهادية الأخرى؟ وإذا كان رأي المفسر في هذا المنهج التفسيري مؤثراً بما هو فرقه عن التفسير بالرأي؟ وإذا كان عقل المفسر يلعب دوراً في التفسير الأثري بما هو الفرق بينه وبين التفاسير العقلية الأخرى؟ في مثل هذه الأوضاع تتجلّي ضرورة إعادة تعريف «التفسير الأثري»، ورسم الحدود التي تفصله عن التفاسير الأثريّة بوضوح، ولربما أدى ذلك إلى تقديم تعريف جديد للتفسير الأثري يتلاءم مع إعادة النظر في تقسيم المناهج التفسيرية.

### نحو تعريفٍ جديدٍ

١. بالإضافة إلى ما تقدّم من المسائل، يمكن لبعض الأمور التالية أن تساعدنا على تقديم تعريفٍ واقعيٍ للتفسير الأثري:

أ. كما تقدّم أن رأينا فإن دائرة وسعة المصادر في التفسير الأثري ليست على شاكلة واحدة. فالمصادر في بعضها تشمل: القرآن الكريم، وكلام النبي الأكرم ﷺ، وأقوال الصحابة. وفي بعضها الآخر تشمل أقوال التابعين أيضاً. أما مصادر التفسير لدى الشيعة فهي عبارة عن: كلام النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام. وعليه فإن المتفق عليه بين جميع التفاسير الأثريّة هو الرجوع إلى كلام النبي ﷺ، وأما سائر المصادر الأخرى فقد وقع الخلاف فيها. ولكن الملفت في جميع هذه المصادر أنها من سُنن «النقل» في مقابل «العقل»، حيث يقوم كل مفسر باستخدام وتوظيف النقل في تفسيره، مما يعتبر من وجهة نظره مرجعاً معتبراً<sup>(٤٢)</sup>. ومن هنا فإن تعريف التفسير الأثري بأنه «النقل أو النص المعتبر من وجهة نظر المفسر» سيكون تعريفاً واقعياً وجاماً.

ب . يذهب المفسر الأثري إلى اعتبار نوع من الترتيب والتقدم والتأخر بين المصادر التفسيرية المعترضة . وإن «القرآن الكريم» مقدم على جميع هذه المصادر ، وفي أسفل الترتيب تأتي «أقوال التابعين» . وقد صرَّح أغلب المفسِّرين الأثريين أنهم في الخطوة الأولى يرجعون في تفسير الآية إلى سائر آيات القرآن الأخرى ، وفي الخطوة الثانية ينتقلون إلى كلام النبي الأكرم ﷺ ، وبعد ذلك يأتي الدور على الصحابة ، وبعدهم التابعون<sup>(٤)</sup> . يحظى هذا التقدم والتأخر بأهمية كبيرة لدى المفسر الأثري ، بحيث إنه لو عثر على ضالته من خلال الرجوع إلى سائر آيات القرآن ، وتمكن من الحصول على مفهوم ومدلول الآية التي هو بصدده تفسيرها ، فإنه يوقف عملية البحث عند هذا الحد ، ويقفل ملف تفسير الآية ، أو إذا اتَّضح له معنى وتفسير الآية من خلال الرجوع إلى كلام النبي الأكرم ﷺ أوقف البحث ، دون الرجوع إلى المصادر الأخرى .

ج . إن المفسر الأثري قد يعتمد في بحثه عن معنى ومدلول الآية على المصادر النقلية المعترضة ، ويتعريض إلى أقوال من خارج دائرة المصادر المعترضة . وإن الأهم في البين هو أن يرجع المفسر إلى المصادر النقلية المعترضة عنده: من أجل العثور على أثر «مقدم على أي شيء آخر»؛ للوصول إلى معنى ومدلول الآية ، ويترك كلَّ كلام من خارج هذهدائرة إلى ميزان حكم النقل المعترض عنه .

د . إن الأهم في البين هو أن المفسر الأثري يلتمس اعتبار مصادره النقلية في تفسير آيات القرآن الكريم ، وجواز الاستناد إليها ، من داخل النقل ، بمعنى أن النقل نفسه هو الذي يضفي الاعتبار على النقل .

وفي ما يتعلُّق بـ «الفيض الكاشاني» . كما رأينا . كان منشأ هذا الاعتبار هو «الروايات» ، بل أخذ حتى جواز الرجوع والاستناد إلى الشهادات القرآنية من الروايات أيضاً .

وأما بالنسبة إلى المفسِّرين الأثريين من أهل السنة فإن اعتبار المصادر النقلية يُستمد من «القرآن الكريم»؛ فالقرآن هو الذي يضفي الاعتبار على كلام النبي الأكرم ﷺ ، وإن القرآن والنبي هما اللذان يضفيان الاعتبار على أقوال الصحابة والتابعين .

٢ـ إن كلّ تعريف لا يسند إلى المبني النظرية سوف يعني ضعفاً في الأسس. وعليه يجب أن نقيم المعطيات المتبعة عن دراسة حقيقة التفاسير الأثرية على قاعدة نظرية مناسبة. وإن المعطيات المتوفّرة سوف تحظى . من وجهة نظر كاتب هذه السطور بتنظيم أفضل في ضوء «النزعه النصيّة»<sup>(٤٥)</sup>.

إن النص والنقل يقع في مقابل «العقل»، كما أن النص والنزعه النقلية تقع في مقابل «النزعه العقلية»<sup>(٤٦)</sup>. والصحيح هو أن نعمل أولاً على بيان مرادنا من النص والنقل والعقل، ثم نعمل بعد ذلك على إيضاح النص والنزعه النقلية والنزعه العقلية، ثم نقوم ببيان التفسير النصي والتفسير العقلي، لثبت في نهاية المطاف أن التفسير الأثري ليس شيئاً آخر غير التفسير النصي.

إن النص أو النقل عبارة عن مجموعة من النصوص المقدسة لدين أو مذهب خاص، وهي تعتبر من وجهة نظر أتباعها فوق الشك والسؤال. والعقل عبارة عن مجموعة من العلوم والمعارف التي يتم الحصول عليها من الطرق العادلة لاكتساب العلم والمعرفة (أي الحسن، الأعم من الظاهري والباطني؛ والاستدلال؛ والنقل التاريخي)<sup>(٤٧)</sup>.

هناك ثلاثة أنواع من النزعه النقلية والنزعه العقلية، وذلك على النحو التالي:  
**النوع الأول:** يقوم على التقدم والتأخر. تقوم النزعه العقلية على الاعتقاد بأن حل كل مسألة، ورفع كل مشكلة، يجب الرجوع فيه قبل كل شيء إلى العقل (بالمعنى المقدم)، وفي حال عجز العقل عن حلها ورفعها يجب الرجوع إلى النقل أو النص (بالمعنى المقدم).

وفي المقابل تذهب النزعه النقلية إلى الاعتقاد بوجوب الرجوع قبل كل شيء إلى النقل لحل كل مسألة أو مشكلة، ولا تنتقل إلى العقل إلا بعد العجز عن العثور على الحل في النقل.

وأما النوع الثاني فيقوم على ثنائية «الأداة» و«المصدر». ففي هذا النوع من النزعه العقلية يقوم الاعتقاد على أن العقل ليس مجرد وسيلة وأداة لكشف واستخراج الحل والجواب من النصوص الدينية المقدسة، بل هو مصدر مستقل للعثور على الحلول والإجابات.

وأما النزعة النقلية فتقوم على الاعتقاد بالأصل القائل: إن العقل مجرد وسيلة أو أسلوب يمكن من خلاله أن نستخرج طريق حل المسألة أو رفع المشكلة من النصوص الدينية.

وبالتالي فإن النوع الثالث يقوم على مقوله «الحكم». إن النزعة العقلية في المعنى الثالث تعني أنها إذا اكتشفنا تعارضًا حقيقياً . لا ظاهريًا . بين مدركات العقل والقضايا الموجودة في النص وجوب علينا الانحياز إلى العقل.

وأما النزعة النقلية فتقوم على الاعتقاد بوجوبأخذ جانب النقل عند اكتشاف مثل هذا التعارض.

أرى في ضوء هذه المعاني والأنواع الثلاثة للنزعة العقلية والنزعات النقلية إمكانية الحصول على تعريف واضح ومعياري للتفسير الأثري، بل يمكن بالإضافة إلى ذلك تقديم تقسيم جديد وجذري بشأن المنهج التفسيري للقرآن، والتي تخلي من الغموض والانحياز واعتماد الأذواق والمشارب. وعلى هذا المبني يمكن تقسيم مجموعة التفاسير المتوفرة لدينا إلى قسمين، وهما: التفاسير النقلية (النصية)؛ والتفسير العقلية. وإن التفاسير النقلية عبارة عن تلك التفاسير التي تتجه في مقام تفسير آية من القرآن إلى النقل والنص (بالمعنى الذي سبق ذكره)، ولا تتعذر دائرة النص. وبعبارة أوضح: إن هذه التفاسير ترى النص وحده هو المرجع الموثوق لفهم معنى ومدلول آيات القرآن، وتتّخذ من العقل (بالمعنى الذي ذكرناه آنفاً) مجرد وسيلة وأداة وأسلوب لكشف واستخراج معنى ومدلول آيات القرآن، ولا يتم التعاطي معه بوصفه مصدراً ومرجعاً موثقاً. وإن كل قول أو رأي تفسيري يُعرض على حكم النص وتقييمه بمعايير النقل، وفي مواجهة التفاسير المعارضة للنقل يتم الانحياز إلى النقل.

وأما التفاسير العقلية فهي تلك المجموعة من تفاسير القرآن التي تتجاوز دائرة النص والنقل في مقام كشف وفهم معنى ومدلول آيات القرآن الكريم، ولا تعمل على مجرد توظيف العقل (بالمعنى الذي ذكرناه آنفاً)؛ لكشف واستخراج معنى الآيات من صلب النص فحسب، بل ويتم الرجوع للكشف معنى وفحوى الآيات إلى العقل (بذلك المعنى)، بوصفه مرجعاً موثقاً ومستقلاً أيضاً. وعلى هذا الأساس لا يُعد النقل في هذه

التفاصيل هو المصدر الوحيد. والأهم من ذلك أنها تعتبر إصدار الحكم النهائي من وظائف العقل، بمعنى أن كلَّ قول ورأي تفسيري يعرض على حكم العقل وبموضعه التشرحي، وعند حصول التعارض بين المعطيات النقلية والمدركات العقلية يتم الانحياز إلى العقل.

وعلى هذا الأساس فإن وجود الروايات في التفسير - سواء كثرت أم قلت - لا تشكل ملائكةً لاعتبار ذلك التفسير من التفسير النقلية؛ ومن جهة أخرى لا يمكن اعتبار حضور الأقوال والآراء العلمية والفلسفية والكلامية . سواء أكانت قليلة أم كثيرة . ملائكةً ودليلًا على كون ذلك التفسير هو من نوع التفسير العقلي. كما أنه طبقاً لهذا الكلام . لا تكون هناك حاجةً لاستعمال المفاهيم المبهمة والجدلية من قبيل: الاجتهاد والرأي وما إلى ذلك؛ من أجل التمييز بين المناهج التفسيرية. وبالتالي نصل إلى تعريف التفسير الأثري.

إن التفاسير الأثرية . بالالتفات إلى المقدمات المذكورة آنفًا . هي في الحقيقة من التفاسير النقلية، بالأوصاف والخصائص التي تقدم ذكرها. إن كلَّ ما تقدم ذكره من حقائق التفسير الأثري، وجميع ما قلناه في نقد وتحليل التعريف مورد البحث، يبدو بأجمعه منسجماً مع تعريف وتوصيف التفسير النقلية. ومن هنا فإن التفسير الأثري سيكون عبارةً عن «سعى بشري منهجي لفهم معنى الآيات، يرى فيه المفسر أن النصَّ المعتبر من وجهة نظره هو المرجع الوحيد والموثوق والحكمُ الأخير، وليس للعقل فيه من دورٍ سوى دور الأداة والمنهج».

نرى أن هذا التعريف أكثر وفاءً ببيان مقوله العينية<sup>(٤٨)</sup> ، وفي الوقت نفسه يتمتع بجدوائية<sup>(٤٩)</sup> أكبر في مقام التحليل منهجي لهذا النوع من التفاسير، وكذلك تشخيصها وتمييزها من سائر التفاسير الأخرى.

إن هذا التعريف في الوقت الذي لا يغفل دور المفسر في التفسير الأثري يعني حدوده وثغوره و شأنه و مقامه في هذا النوع من التفاسير، ومن خلال ذلك يرسم الحد الفاصل بين التفاسير الأثرية (التفاصيل النقلية) والتفاصيل العقلية أيضاً.

يُضاف إلى ذلك أنه خالٍ من الانحياز والمثالية. ومن هنا فإنه ينطبق على جميع

## المصاديق والنماذج العينية للتفاسير الأثرية.

ولسنا بحاجة إلى التذكير بأن دائرة النص في التفسير الأثري (النقل) رهن باعتقاد المفسر. فمن وجهة نظر المفسر السنّي - على سبيل المثال - تشمل دائرة النص أقوال الصحابة والتابعين أيضاً، في حين يذهب المفسر الشيعي إلى خروج أقوال الصحابة والتابعين من دائرة النقل.

كما لا نحتاج إلى التذكير بأن المراد من نقل النص في هذا التعريف هو تلك المجموعة من النصوص الدينية المقدّسة التي تحظى عند المفسر بالوثاقة والاعتبار. وما كان يعتبره المفسر الأثري موثقاً ومحبباً قد يكون بالنسبة إلى الآخر أو في مقام الثبوت مختلفاً وموضوعاً وفاسداً للاعتبار. وكل هذه الأمور ملحوظة في هذا التعريف الذي قدّمناه للتفسير الأثري، حيث تشمل مظلة هذا التعريف جميع هذه الاختلافات والتتوّعات. وإلى ذلك فإن التفسير الأثري ممتنع بالأحاديث المختلفة والإسرائييليات، والروايات غير المسندة، والمفعمة بالغلو.

## الهوامش

(1) Objective.

(2) Functioning.

(3) Constituents.

(4) A Posteriori.

(5) يأتي قيد (بحسب الأصول) من حيث إن هذا الأمر لا يأتي من ناحية أصحاب الأثر التفسيري. نعم ربما عمد مفسر - بوصفه باحثاً في الشأن التفسيري - إلى اختيار عنوان لأثر التفسيري، كما نجد ذلك . على سبيل المثال . عند جلال الدين السيوطي، حيث أطلق على أحد تفاسيره عنوان (الدر المنشور في تفسير القرآن بالتأثر).

(6) A Posteriori.

(7) على سبيل المثال: نجد الشيخ محمد هادي معرفت، رغم كلامه التفصيلي في كتابين له حول التفسير الأثري، إلا أنه لم يقدم تعريفاً واضحاً لهذا النوع من التفسير. الأمر الذي يضطرّ القارئ إلى الحصول على مراده من التفسير الأثري من خلال الفوّض في تضاعيف عباراته العائمة. فقد كتب في مؤلفه (تفسير ومفسران): «إن التفسير النقلي أو التفسير المتأثر يقوم في بيان وتفصيل الآيات

المهمة . قبل كل شيء . على القرآن نفسه، وبعد ذلك على الروايات المأثورة عن المقصوم، وبعد ذلك على الروايات المنقوله عن الصحابة والتابعين لهم...». انظر: محمد هادي معرفت، تفسير ومفسران ٢: ١٧ (مصدر فارسي).

وأشار في موضع آخر قائلاً: «إن الأسلوب النقلي يشمل تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالستة، وتفسير القرآن بأقوال الصحابة والتابعين». (محمد هادي معرفت، تفسير ومفسران ٢: ٢٤). وقال في موضع آخر: «إن الأسلوب النقلي يقوم على الكلام والأراء المأثورة عن السلف، مع شيء من الشرح والتوضيح، كما صنع الطبرى، أو بالاكتفاء بالمنقول من دون إبداء رأى أو توضيح، كما فعل جلال الدين السيوطي والسيد هاشم البحراتي». (محمد هادي معرفت، تفسير ومفسران ٢: ١٦). والمفت أن الشيخ محمد هادي معرفت . رغم عزمه على تأليف تفسير أثري جامع . لم يقدم في مقدمته التفصيلية أي تعريف للتفسير الأثري، ونجد أنه يدخل مباشرة في دراسة اعتبار تفسير الصحابة والتابعين، بالإضافة إلى آفاف التفسير الأثري، دون أن يقدم أي توضيح لما هي التفسير الأثري وخصائصه وعناصره. (انظر: التفسير الأثري الجامع: ٩٩ - ١٨٠). وانظر أيضاً: گرایش های تفسیری در میان مسلمانان: ٧٥ - ١٠٩ (مصدر فارسي).

(٨) محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن ١: ٤٨٠، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩١.

(٩) محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ١: ١٥٢.

(١٠) خالد عبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعد: ١١١، دار النفائس، بيروت، ١٩٨٦.

(١١) انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ١: ٩٤ - ٩٦.

(١٢) انظر: محمد هادي معرفت، تفسير ومفسران ١: ٢٧٥ - ٢٨٤ (مصدر فارسي).

(١٣) انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ١: ١٢٨ - ١٢٩، ١٥٢؛ محمد هادي معرفت، تفسير ومفسران ١: ٣٩٢ - ٣٨٦ (مصدر فارسي).

(١٤) انظر: محمد علي مهدوي راد، آفاق تفسير (مقالات ومقولات في البحث التفسيري): ١٢٤، نشر هستي نما، طهران، ١٣٨٢ هـ.ش (مصدر فارسي).

(١٥) محمد هادي معرفت، تفسير ومفسران ٢: ١٧ (مصدر فارسي): محمد حسين علي الصفير، المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم: ٥٥، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والوزيع، ١٤٠٢ هـ؛ إحسان الأمين، التفسير بالتأثر وتطوره عند الشيعة الإمامية: ٢٢، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٠ م.

(١٦) انظر: محمد علي مهدوي راد، آفاق تفسير (مقالات ومقولات في البحث التفسيري): ١٢٦ (مصدر فارسي).

(١٧) محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن ١: ٤٨٠ - ٤٨٢.

(18) historical.

(19) contextual.

(20) reduction.

(٢١) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٩، انتشارات إسلامي، قم.

- (٢٢) انظر: المصدر السابق: ٦١.
- (٢٣) انظر: عباس علي عمید زنجانی، مبانی وروش های تفسیر قرآن: ١١٧، نشر سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، طهران، ١٣٦٦ هـ.ش (مصدر فارسي).
- (٢٤) انظر: المصدر السابق: ١١٨.
- (٢٥) انظر: السيد هاشم البحرياني، البرهان في تفسير القرآن: ٤، دار الهادي، بيروت، ١٤١٢ هـ.
- (٢٦) انظر: الملا محسن الفيض الكاشاني، الصافي في تفسير القرآن: ٤٧ - ٤٩، دار الكتاب الإسلامي، طهران، ١٣٧٧ هـ.ش.
- (٢٧) محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن: ٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- (٢٨) علي أكبر بابائي، مکاتب تفسيري (المذاهب التفسيرية) : ٢٧٢ - ٢٧٣، سازمان مطالعه و تدوين کتب علوم إنساني دانشگاه (سمت)، ١٣٨١ هـ.ش (مصدر فارسي).
- (٢٩) انظر: المصدر السابق: ٢٤ - ٢٥.

(30) ambiguous.

- (٣١) انظر: المصدر السابق: ٣٤٧.
- (٣٢) انظر: المصدر نفسه.
- (٣٣) انظر: المصدر السابق: ٢٥.
- (٣٤) يجب . بطبيعة الحال . أن نأخذ بنظر الاعتبار أنتا إذا عرّفنا (التفسير) . في مقابل (التأويل) . بأنه عبارة عن: العلم بسبب نزول الآية والسورة، وترتيب المكي والمدني، والمحكم والمشابه، والناسخ والمنسوخ، وما إلى ذلك، وحتى الحلال والحرام والأوامر والتواهي ... (انظر: بدر الدين محمد الزركشي، البرهان في علوم القرآن: ٢ - ١٤٨ - ١٤٩)، فإنه في مثل هذه الحالة لا يمكن أن يكون من غير التفسير الأخرى. انظر: نصر حامد أبو زيد، معنوي نص، پژوهشی در علوم قرآن (مفهوم النص دراسة في علوم القرآن): ٢٨٦، ترجمه إلى الفارسية: مرتضى كريمي نيا، انتشارات طرح نو، ١٣٨٠ هـ.ش.

(35) Value-Orientations.

(36) Prima Facie.

- (٣٧) إن هذا هو أبسط شكل للتفسير الأخرى. إذا أمكن لنا أن نظهر الحضور والدور الفاعل والمؤثر للمفسر في هذا المستوى من التفسير الأخرى فإن هذا المدعى سيكون مقبولاً في المستويات والأشكال الأكثر تطوراً من التفاسير الأخرى بطريق أولى.
- (٣٨) انظر: محمد هادي معرفت، التأويل في مختلف المذاهب والأراء: ١٥، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران، ١٤٢٧ هـ؛ العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: ٢: ٥٧.

(٣٩) انظر: عبد الكريم سروش، بسط تجربه نبوی: ٣١٥، مؤسسه فرهنگی صراط، طهران، ١٣٧٨ هـ.ش.

(٤٠) الملا محسن الفيض الكاشاني، الصافي في تفسير القرآن: ١: ٥٧ (المقدمة الثانية عشرة).

(41) Theory-Laden.

(42) Value-Orientations.

(43) Authoritative.

(٤٤) انظر: إسماعيل بن عمر المعروف بـ (ابن كثير)، تفسير القرآن العظيم ١: ٢، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٧هـ؛ خالد عبد الرحمن العنك، أصول التفسير وقواعده: ٧٩ . ٨١.

(45) Revelationism.

(46) Rationalism.

(٤٧) انظر: مصطفى ملكيان، راهي به رهائي: ٢٥٢، نشر نگاه معاصر، طهران، ١٣٨١هـ.ش.

(48) Objectivity.

(49) Functioning.

# آفات المنهج الروائي في التفسير

## قراءة في المشكلات القائمة

(\*) د. الشيخ محمد أسعدى

ترجمة: حسن علي مطر

### مقدمة —

بالنظر إلى أهمية دور الروايات في التعرّف على المفاهيم القرآنية، والكشف عن أسرار معاني ومقاصد الآيات، يحتلّ المنهج الروائي في التفسير . من بين سائر الاتجاهات والمذاهب التفسيرية المتّوّعة . مكانة خاصة تميّزه من سائر التيارات التفسيرية الأخرى. إن التيار الروائي في هذا المقال يُعدّ بمنزلة التيار التفسيري الناظر إلى اتجاه متجدّر ومتراحمي الأبعاد ينشد فهم وتفسير القرآن من الزاوية الروائية والنقلية، دون إعمال للأدوات الاجتهادية، ويعتبر الروايات التفسيرية الطريق الوحيد للارتباط مع المداليل والتعاليم القرآنية. إن هذا التيار في الدائرة الشيعية قد وجّه اهتمامه إلى الروايات التفسيرية المتأثرة عن النبي الأكرم ﷺ والأئمّة الأطهار عليهم السلام، وأما في الدائرة السنية فيتم الاهتمام في هذا المنهج التفسيري بالروايات التفسيرية المتأثرة عن النبي الأكرم ﷺ والصحابة والتابعين. وبطبيعة الحال فإن خلفيات وأسباب تبلور هذا الاتجاه ومساحته في الدائرة الشيعية والسنية تستحق فتح بحث مستقلّ، ومع ذلك يبدو أن الآفات المنهجية يمكن رصدها ودراستها بشكل مشترك في كلتا هاتين الدائرتين، ومن هنا لم نستشعر في هذا المقال حاجة إلى الفصل

(\*) أستاذ في الحوزة العلمية في قم، وحاصل على شهادة الدكتوراه في علوم القرآن والحديث في جامعة قم. له مجموعة من البحوث والمقالات.

والتفكير بين هاتين الدائرتين.

وفي بيان أهمية هذا التحقيق يجب القول: إن الدور الهام والذى لا يمكن إنكاره لكلمات أئمة الدين من جهة، والعلماء المقربين من ثقافة عصر النزول من جهة أخرى، في الفهم الصحيح للقرآن ومعرفة تفاصيل تعاليمه يستوجب الاهتمام به ورعاية منزلته أن نحمل آفات التيار الروائي على محمل الجد.

#### **١- إطلاالةٌ على جذور وخلفيات التيار الروائي -**

يمكن الاعتراف بأن الاتجاه التفسيري الغالب في القرنين الأول والثاني المجريين كان هو التفسير الروائي. وهناك أسباب من قبيل: المعرفة القريبة باللغة والعرف اللغوي للقرآن، والبساطة الفكرية والذهنية البُحْتة في مجال التفكير الكلامي والفقهي والأدبي؛ بسبب عدم تبلور العلوم الرسمية المرتبطة بها، والمزاج العملي، وتجنب الدخول في الأبحاث والمجادلات النظرية والانتزاعية<sup>(١)</sup>، هي التي أدّت إلى تبلور رؤية محدودة تجاه علم التفسير، وأن يتجه هذا العلم بشكل رئيس إلى دوائر يتوقف فيها الفهم على البيان النبوى أولاً، وثانياً: يلعب دوراً مؤثراً في الحياة العملية للمؤمنين.

وقد ألفت هذه النظرة إلى المجال المفهومي لـ «التفسير» في القرون اللاحقة بظلالها على المنهج الفكري للكثير من المفسرين والمحققين في العلوم القرانية. ومن خلال ذهابهم إلى الفصل بين «التفسير» و«التأويل» خصّصوا التفسير بدائرة المعاني والعلوم التوفيقية المرتبطة بالقرآن الكريم، من قبيل: أسباب النزول، والمراد القطعي والتفصيلي لله سبحانه وتعالى، بينما اعتبروا التأويل ناظراً إلى مجال المعاني والعلوم الاستباطية والاجتهدية، من قبيل: الاستظهار اللغوي والدلالي على أساس القواعد العقلائية والمنطقية<sup>(٢)</sup>.

إن هذا الأمر يلقي ضوءاً على الازدواجية الظاهرة في آراء بعضهم حول إمكان أو عدم إمكان فهم القرآن بمعزل عن الدليل النتلي. فها هو أبو الفتوح الرازي . على سبيل المثال .. رغم تصريحه بتوقف التفسير على الأخبار والمأثور عن الرسول ﷺ

والأنمة<sup>(٣)</sup>، أذعن أيضاً للتقسيم الرباعي لأنواع ومعانٍ وجوه القرآن، الشاملة لأقسام الفهم العام أيضاً<sup>(٤)</sup>.

وعلى أي حال، وعلى الرغم من هذه الرؤية المحددة التي أدت إلى ظهور المؤلفات التفسيرية ذات الاتجاه الروائي، لا يمكن البحث عن نوع التفسير في هذا العصر في مجرد ما تم تأليفه رسمياً على شكل المؤلفات التفسيرية. إن التقارير التاريخية المتفرقة والكثيرة في الوقت ذاته في هذا العصر تشير إلى عناصر التفسير الاجتهادي، والذي يفوق الأسلوب والمنهج الروائي والنقل<sup>(٥)</sup>، رغم إمكانية العثور على خلفيات التيار الروائي في اتجاهات وأراء بعض الصحابة والتابعين أيضاً.

ومن الزاوية التاريخية يمكن بحث ودراسة التيار التفسيري في هذه المرحلة ضمن اتجاهين رئيسين، وهما:

**الاتجاه الأول:** الذي يعتبر أجنبياً عن التيار الروائي، تابع التفسير بوصفه علمًا مستقلاً، واعتبر الحديث في هذا السياق مجرد واحد من مصادر التفسير، حيث يتم الاستناد إليه في المجالات المفهومية الخاصة. إن هذا الاتجاه طبقاً لتقرير ابن عطية . يشمل الطيف الغالب من السلف<sup>(٦)</sup>.

يمكن العثور على هذا الاتجاه في المدرسة التفسيرية لدى أهل البيت<sup>(٧)</sup>. التي هي بالإضافة إلى المعارف الخاصة باعتقاد الشيعة<sup>(٨)</sup> . تولي أهمية خاصة للمصادر والأدوات المتعارفة في التفسير الاجتهادي أيضاً<sup>(٩)</sup> . وبطبيعة الحال فإن المرتبة العلمية لهؤلاء العظام في هذه الرؤية قد خلقت مقاماً متميزاً من سائر جمهور المفسرين. ومن بين الصحابة يمكن اعتبار عبد الله بن عباس . تلميذ مدرسة الإمام أمير المؤمنين على<sup>(١٠)</sup> التفسيرية<sup>(١١)</sup> . وكذلك بعض تلاميذه، من أمثال: مجاهد بن جبر<sup>(١٢)</sup> ، من المنتجين إلى هذا الاتجاه أيضاً<sup>(١٣)</sup>.

إلى جانب هذا الاتجاه نشاهد اتجاهآ آخر في تاريخ التفسير بعد عصر النزول، وهو الاتجاه الذي يرى التفسير في مجرد إطار علم الحديث والرواية فقط، ويرى باب النظر والاجتهد في دائرة معانٍ القرآن الكريم مغافلاً. وفي هذا التوجه نجد اتجاهين السبلي والإيجابي جديرين بالطرح والاهتمام؛ إذ مهداً الطريق بشكلٍ جادًّا أمام تبلور

التيار الروائي في التفسير.

## ١. الاتجاه السلبي -

إن الاتجاه السلبي ينتمي إلى أولئك الذين أحجموا عن تفسير القرآن بتأثير عوامل من قبيل: قلة الاباع العلمي، وعدم الاهتمام بالحصول على أدوات المعرفة اللغوية في التفسير<sup>(١)</sup>، أو الورع والخشية من الواقع في مغبة التفسير بالرأي<sup>(٢)</sup>، أو الابتلاء بالتأويل غير المناسب لل مشابهات<sup>(٣)</sup>. وقد انعكس هذا الاتجاه بنحو ما في الكلام الشهير لأبي بكر بن أبي قحافة في الجواب عن سؤال تفسيري بشأن معنى مفردة الـ «أب» في الآية ٢١ من سورة عبس، وهو سؤال يتعلق بدائرة المعاني العامة، والتي يمكن فهمها من القرآن الكريم<sup>(٤)</sup>. وروي عن عمر بن الخطاب أنه عندما عجز عن فهم الـ «أب» صعد على المبر، واعتبر البحث والسؤال عن أمثال هذه الأمور من التكلف، وأمر نفسه والآخرين بعدم تكليف البحث عنها<sup>(٥)</sup>. وروي عنه في أيام خلافته أنه نهى عبد الله بن صبيغ عن السؤال في القرآن، وضربه على ذلك بعراجين النخل وجريدة، حتى ترك ظهره دبرة، ثم نفاه وأمر بعدم مجالسته<sup>(٦)</sup>. وروي هذا الاتجاه عن بعض التابعين، من أمثال: سعيد بن المسيب، وعامر الشعبي، وعطاء بن أبي رباح، وسعيد بن جبير<sup>(٧)</sup>، وكذلك عن القاسم بن محمد بن أبي بكر، وسالم بن عبد الله بن عمر، وأبي وايل شقيق بن سلمة<sup>(٨)</sup> أيضاً.

والشكل الذي يشاهد في هذه التقارير هو أن أكثرها يفتقر إلى التصريح بمجال التفسير الذي يحجمون عنه. فقد ذهب بعض الفقهاء من الحنابلة إلى القول بأن الأسئلة التي كان يحملها عبد الله بن صبيغ إلى عمر بن الخطاب تتعلق بمجال المشابهات التي لا تقبل الاجتهاد<sup>(٩)</sup>، رغم أن هذا الكلام . على ما يبدو . ليس له شاهد سوى حمل فعل عمر بن الخطاب على الصحة، طبقاً لمبناهم. وأما بالنسبة إلى بعضهم الآخر، مثل: عبيدة بن قيس، فقد ورد أيضاً أن المراد من التفسير هو بيان شأن النزول<sup>(١٠)</sup>، ولا يخفى . بطبعية الحال . أن معرفة شأن النزول من العلوم التوفيقية وغير الاجتهادية.

ومع ذلك نشاهد في بعض الموارد أنه يتم الاستناد صراحةً في المواطن القابلة للإجتهداد إلى النقل والرواية، ومن ذلك . على سبيل المثال : ما نقله ابن عاشور عن سفيان بن عيينة، في قوله تعالى: «**وَلَا تُحْسِنَ اللَّهُ غَافِلًا عَمَّا يَفْعَلُ الظَّالِمُونَ**» (ابراهيم: ٤٢)، «**هِيَ نَسْلِيَّةُ الْمَظْلُومِ وَتَهْرِيدُ لِلظَّالِمِ**»، فقيل له: من قال هذا؟ فقضى وقال: إِنَّمَا قَالَهُ مَنْ عَلِمَهُ (يُرِيدُ نَفْسَهُ)». (٣٣).

إن دلالة الآية على الفهم الصحيح الذي توصل إليه سفيان يمكن الحصول عليه من خلال التدبر في الآية، ولكنها تعرض إلى النقد؛ بسبب عدم استناده إلى رواية تفسيرية.

والملفت للانتباه أن هذا الاتجاه كان سائداً في مجال التفسير، رغم أن الكثير منهم كان يرى بباب الإجتهداد والنظر مفتوحاً في مجال الفقه والقضاء، دون أن يُنددوا تحفظاً في هذا الشأن، كما يروى ذلك عن أبي بكر وعمر بن الخطاب وزيد بن ثابت من الصحابة، والكثير من المذاهب التفسيرية الفقهية في الكوفة والمدينة، حيث كانوا يتورّعون عن التفسير<sup>(٣٤)</sup>، ومع ذلك رُوي عنهم الإجتهداد القائم على الرأي في مجال الفقه والأحكام الشرعية<sup>(٣٥)</sup>.

يمكن لنا أن نقارن هذه المسألة بما قاله أبو العباس أحمد بن خليل المهلبي الخوئي(٣٦هـ)<sup>(٣٦)</sup>، في الفصل بين القطع والعلم بمراد الله، حيث صرّح قائلاً: «علم التفسير عسيرٌ يسيّر؛ أما عسره فظاهرٌ من وجوهه، أظهرها أنه كلام متكلّم لم يصلُ الناس إلى مراده بالسماع منه، ولا إمكان الوصول إليه، بخلاف الأمثل والأشعار ونحوها، فإن الإنسان يمكن علمه منه إذا تكلّم بأن يسمع منه أو ممنْ سمع منه، وأما القرآن فتفسيره على وجه القطع لا يعلم إلاً بأن يسمع من الرسول ﷺ، وذلك متعدّر إلاً في آيات قلائل، فالعلم بالمراد يستنبط بأمارات ودلائل، والحكمة فيه أن الله تعالى أراد أن يتفكر عباده في كتابه، فلم يأمر نبيه بالتصيّص على المراد في جميع آياته». (٣٧).

ويبدو أن الاتجاه المتورّع للسلف في التفسير قد اكتسب من هذه الزاوية صورةً أوضح، وجعلته تميّزاً من التيار الروائي المتأخر، رغم أن خلفية ذلك الاتجاه جديرةً

بالملاحظة بالنسبة إلى هذا التيار.

وفي الحقيقة إن الاتجاه الورع للسلف في التفسير بوصفه فهماً قطعياً للمراد الإلهي رغم اجتهادهم في الأحكام الشرعية ناشئٌ من أنهم في مجال الأحكام العملية لا يرون حاجةً إلى القطع بمراد الله، ويكتفون بالعلم الحاصل من الأدلة والأمارات الاجتهادية، وهذه مسألة مقبولة بين علماء أصول الفقه إجمالاً. ومع ذلك يذهب أحمد بن حنبل - من بين زعماء المذاهب الأربعية عند أهل السنة ..، وأتباعه الذين يعرفون بأصحاب الحديث، إلى عدم الاهتمام كثيراً بالأدلة القرآنية المستقلة عن الحديث حتى في المجال الفقهي، ولذلك لا نجد لهم كتاباً يستحق الذكر في هذا الشأن<sup>(٢٨)</sup>. كما أن الاتجاه الروائي لابن حنبل في مجال التفسير يبدو جلياً من خلال سلسلة أعماله التفسيرية التي تم إعدادها مؤخراً تحت عنوان: «مرويات الإمام أحمد بن حنبل» بجهود من الأستاذ (حكمت بشير ياسين) أيضاً.

## ٢.١. الاتجاه الإيجابي-

إن هذا الاتجاه ناظرٌ إلى أسلوب أولئك الذين قاموا . على الرغم من ضيق الأفق في أسلوب التفسير الروائي ، من خلال توسيعة رقة الروايات، بالمساعدة على توسيع آثارهم التفسيرية. إن هذا الاتجاه الذي بدأ بشكل رئيس من عصر التابعين وما بعد كان من جهة متاثراً بعوامل من قبيل: تقديس الصحابة والنظرية التعبدية لآرائهم، الأمر الذي أدى إلى طرحها لاحقاً ضمن البحث الكلامي بشأن عدالة الصحابة<sup>(٢٩)</sup>؛ ومن جهة أخرى أفضت أمور كارثية من قبيل: منع تدوين الحديث في عصر الخلفاء إلى نهاية القرن الأول إلى خلق فراغ كبير في واحد من مصادر المعرفة الدينية، واقترب نقل وتدوين الحديث . بما في ذلك الأحاديث التفسيرية . بشيء من التسامح وعدم التدقير، الأمر الذي سمح بتسلا الأخبار الضعيفة والمختلقة، وبعض الأحاديث غير الإسلامية . من قبيل: الإسرائييليات .. إلى المؤلفات التفسيرية أيضاً<sup>(٣٠)</sup>. وإن آثار ومؤلفات التفسير الروائي في القرنين الثاني والثالث الهجريين، والتي تنساب إلى أمثل: يزيد بن هارون السلمي(١٦٧هـ)، وشعبة بن الحجاج(١٦٥هـ)، ووكييع بن

جراج (١٩٧هـ)، وسفيان بن عيينة (١٩٨هـ)، وعبد الرزاق بن همام (٢١١هـ)، وإسحاق بن راهويه (٢٣٨هـ)<sup>(٣١)</sup>، يمكن تحليلها ضمن هذا التيار.

ومن الجدير ذكره في الاتجاه الروائي لدى أصحاب أهل البيت عليهم السلام. بالنظر إلى الاعتقاد الخاص بمنزلتهم . أنه وبذلًا من توسيعة دائرة الأحاديث إلى أخبار الصحابة والتابعين وتوسيع الملوكات الروائية كان المحور الأصلي يدور حول محور روايات أهل البيت أنفسهم، والتي كان ينظر إليها بوصفها امتداداً لكلام النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه. وبطبيعة الحال فإن تحديات نقل الحديث التي واجهها الآخرون في ما يتعلق بالأحاديث النبوية لم يكن لها حضور جاد في هذه الدائرة؛ وذلك بسبب امتداد حضور الأئمة الأطهار إلى منتصف القرن الثالث الهجري، حيث كان أصحاب الأئمة يعرضون آثارهم الروائية على الأئمة؛ لكي يتوثّقوا من صحتها<sup>(٣٢)</sup>. ومن بين هذه الآثار يمكن أن نشير إلى تفسير ميثم التمار (٤٠هـ). من أصحاب الإمام علي عليه السلام .. وتفاسير ثلاثة من أصحاب الأئمة السجاد والباقر والصادق عليهم السلام ، وهم: أبيان بن تغلب (٤١هـ)، ومحمد بن السائب الكلبي (٤٦هـ)، وأبو حمزة الثمالي (٤٨هـ)<sup>(٣٣)</sup>.

وعلى الرغم من ذلك فإن كتابة التفسير الروائي في الدائرة الشيعية لم تسلم هي الأخرى . في السنوات التي أعقبت حضور الأئمة منذ القرن الهجري الثالث فما بعد . من تحديات رواية الحديث ، وهو ما نجده في تفسير القمي ، وتفسير فرات الكوفي ، وتفسير العياشي ، كما نجد ذلك في القرون الأخيرة في مثل: تفسير البرهان وتفسير نور الثقلين . إن هذه التفاسير أصبحت داعمةً للفرع الشيعي من التيار التفسيري الروائي ، وإن كنا من الناحية المنهجية لا نستطيع أن نصنّف مؤلفي هذه الآثار ضمن المفسّرين الروائيين بالضرورة .

## ٢. معرفة الآفات المنهجية —

إن معرفة آفات التيار الروائي يمكن رصدها من زوايا مختلفة ، من قبيل: معرفة الآفات المبنائية ، ومعرفة الآفات الأسلوبية ، ومعرفة الآفات الغائية<sup>(٣٤)</sup> . بيد أن هذه الدراسة . بغض النظر عن الآفات المبنائية التي تلاحظ بشكل جاد في النظرة

الروائية البُحْثة لفهم القرآن والتيارات المستندة إليها، وكذلك بغض النظر عن الآفاف الغائية الخاصة بالثيئات السلبية لهذا التيار ورؤيته التفسيرية . تهتم ب نقاط الخلل والآفات الملحوظة في منهج أصحاب هذا التيار في الاستفادة من الروايات التفسيرية. إن هذه الآفات . على النحو الذي يمكن رصده في التفاسير الروائية الموجودة . تعود بأجمعها إلى نوع من النظرة التعبدية وغير التحليلية للروايات، ومع ذلك من الضروري التذكير. من خلال نظرية تنصيبية . بالنماذج الهامة التي تنشأ من هذه الرؤية.

## ١.٢. تجنب دراسة الروايات من الناحية السنديّة—

يمكن للمنهج الروائي في التفسير أن يكون واحداً من الأساليب التفسيرية النافعة، وبعبارة أخرى: يمكن أن يؤخذ بنظر الاعتبار بوصفه واحداً من مراحل التفسير، شريطة أن تتوفر فيه إمكانية دراسة الروايات من خلال الاستعانة بالقرائن والضوابط عبر البيان الدقيق للأحاديث التفسيرية بوصفها «رواية» و«نقلًا للقول»، وليس عين كلام الأئمة بِشَّارَةَ.

والصفة الإيجابية التي نجدها في بعض الآثار القديمة في التفسير الروائي، من قبيل: تفسير ابن أبي حاتم الرازي، وتفسير الطبرى، أنها على الرغم من تقريرها للآثار التفسيرية دون حد أو ضابطة لا تنفل عن ذكر أسانيدها أيضاً.

يُبَدِّلُ أن المشكلة الرئيسة التي يعاني منها أكثر المفسِّرين الروائيين في مرحلة ما بعد الطبرى والرازي تكمن في حذف الأسانيد، أو عدم الاهتمام بمعرفة أسانيد الروايات.

ويبدو أن هذه الظاهرة تعود إلى مقبولية انروایات من قبل المؤلف، وعدم الحاجة إلى ذكر أسانيدها من وجهة نظره <sup>(٣٥)</sup>.

ونرى هذه المشكلة بوضوح في الآثار التفسيرية لأهل السنة، من قبيل: بحر العلوم، لأبي الليث السمرقندى؛ والدر المنشور، للسيوطى. وأما في دائرة التفسير الشيعي فتجد في آثار من قبيل: تفسير العياشى، وفرات الكوفى، وتفسير البرهان للبحراني، ونور الثقلين للحوizى، اهتماماً بنقل السند من قبل المؤلفين.

إن عدم دراسة السنن وإنْ كان . بالنسبة إلى الكثير من الروايات التفسيرية المرتبطة بالعثور على الأفاق المفهومية للآيات على أساس دلالاتها . قد لا يبدو مضرّاً، إلا أن ذلك في الدوائر الأخرى، من قبيل: تفاصيل المعرفة والأحكام القرآنية المغلقة، ينطوي على إشكالٍ . ومن ذلك، على سبيل المثال: تسلُّل الأفكار غير الإسلامية (الإسرائيليات) حول بعض معاني الآيات والأحكام المختلفة، من قبيل: أسطورة شخص يدعى عوج بن عنق بقامته التي تبلغ ٢٢٢٣ ذراعاً، وحكايته الغريبة المذكورة على هامش تفسير الآيات ١٢ ، ٢١ . ٢٢ من سورة المائدَة<sup>(٣٣)</sup>؛ والقصة المختلفة بشأن النبي سليمان عليه في هامش تفسير الآية ٢٤ من سورة ص<sup>(٣٧)</sup>؛ والقصة الواهية التي تناول من منزلة النبي داود عليه في هامش تفسير الآيات ٢١ . ٢٦ من سورة ص<sup>(٣٨)</sup> .

ويمكن أن نضيف إلى هذه الموارد الروايات الواردة بشكِّل رئيس في المصادر الشيعية الخاصة ببيان معاني الغريب من الآيات وغير القابل للتفسير، تحت عنوان البطن والتأويل، دون مناسبة منطقية أو معرفية، وتعمل على استعراض المعاني المخالفة لدلالة الآيات، التي يبدو أنها تحتاج إلى دراسة للروايات على المستوى السندي والدلالي<sup>(٣٩)</sup> .

## ٢٠٢. تجنب دراسة الروايات من الناحية الدلالية—

إن الفهم البسيط والقطاعي لأصحاب هذا التيار للروايات التفسيرية، بوصفها واحدة من الأسس والمباني النظرية، أدى بتفاصيل هذا التيار . من الناحية العملية . إلى الاغتراب عن البعد التحليلي في دلالة الأحاديث، وطرق انتباها على مفاهيم الآيات، وعرض مناهجها التفسيرية للضرر.

لا شك في أن الروايات التفسيرية قد صدرت . مثل سائر الروايات الأخرى . في فضاء خاص، ومن الضروري معرفة جهة صدورها، ولغتها المفهومية. يمكن للتحليل الدلالي للروايات أولاً: أن يبيّن مقدار ارتباطها مع مفاد الآيات، وثانياً: أن ينظم تفسير الآيات وبيان معانيها في المجالات المفهومية، من قبيل: التزيل والتأويل، وهي الأمور التي قلما نشاهدها في هذه الآثار؛ بفعل الافتقار إلى التحليل الدلالي، وأدى ذلك . من

الناحية العملية . إلى الآفتين التاليتين:

### أ. تطبيق الروايات على الآيات بشكل غير دقيق—

إن كتب التفسير الروائي تُسم عادةً بـتقرير مجموعة من الروايات التي تبدو مرتبطة بمفاد الآيات بنحوٍ من أنحاء الارتباط . ومع ذلك فإن عدم التحليل المفهومي والدلالي للروايات قد يؤدي أحياناً إلى التعاطي مع بعض الروايات بوصفها من الروايات التفسيرية للآيات؛ لمجرد ارتباطها الظاهري بالآيات، دون أن يكون هناك أي ارتباط مفهومي أو دلالي بينها وبين تلك الآيات . إن الآفة الجادة في هذا المضمار إنما تتجلى عندما ندرك أن بعض المفردات القرانية التي تحتوي . في سياق وفضاء الآية . على مفهومها ومصادقها الخاص، إلا أنها بلحاظ الاشتراك الظاهري مع المفردات الواردة في بعض الروايات غير المرتبطة بالآيات، تم اعتبارها بمثابة التفسير أو التأويل لها، الأمر الذي يؤدي إلى تعقيد هذه النصوص، والعمل على تأويلها بشكلٍ متَكَلَّف . والمثال البارز على ذلك يمكن أن نجده في رواية مذكورة في تفسير القمي، على هامش قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَخِنُ أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعْوَضَهُ فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضَلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضَلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» (البقرة: ٢٦)، وقد ورد في هذه الرواية، نقلًا عن الإمام الصادق عليه السلام، قوله فيها: إن المراد من كلمة «البعوضة» هو الإمام علي عليه السلام، والمراد من عبارة «فما فوقها» رسول الله عليه السلام<sup>(١)</sup> . وكما ذكر بعض المحققين<sup>(٢)</sup> فإن هذا المضمون لا يمكن القبول به، مضافاً إلى كونه أجنبياً عن الآية، وهو إلى ذلك يعاني مشكلة في السند، الأمر الذي يزيدها ضعفاً إلى ضعفها<sup>(٣)</sup> . ثم إن مضمون هذه الرواية قد تم رفضه في رواياتٍ أخرى بشكلٍ صريح، حيث عملت على بيان أسباب وجذور هذه المسألة. ففي هذه الرواية الواردة في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام نقل عن الإمام الباقر عليه السلام يقول: إن أصل تشبيه أمير المؤمنين علي عليه السلام بـ«البعوضة»، وتشبيه النبي الأكرم عليه السلام بـ«الذبابة»، يعود إلى مناسبة أخرى واردة على لسان النبي الأكرم عليه السلام، دون أن يكون لذلك أدنى علاقة أو

ارتباط بالآية المذكورة، وقد أخطأ بعض الرواة في جعلها تفسيراً لهذه الآية<sup>(٤٣)</sup>.

ومع ذلك فإن نقل الروايات دون دراسة وتحليل في بعض كتب التفسير الروائي، ومن بينها: تفسير القمي، وتفسير البرهان، وتفسير نور الثقلين<sup>(٤٤)</sup>، يعبر عن مشكلة جادة في النهج التفسيري لهذه المؤلفات. وبطبيعة الحال فإن تفسير البرهان؛ حيث ينقل الرواية المذكورة في التفسير [المنسوب] للإمام العسكري إلى جانب هذه الرواية، يقلل من إشكاليته. بيد أن الرؤية غير التحليلية لهذه الروايات من قبل المؤلف - الذي يحكى بحسب الظاهر عن قبوله بها - قد أدت إلى خلق أرضية لتكلف بعض المتأخرین من أصحاب النزعة الروائية في إظهار التنااغم بين هاتين الروايتين<sup>(٤٥)</sup>.

والمثال الآخر نجده في هامش قوله تعالى: «وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ سُئَالُونَ» (الزخرف: ٤٤)، فقد ورد في هذه الآية خطاب الله سبحانه وتعالى باعتبار القرآن الكريم ذِكْرًا للنبي الأكرم ﷺ وقومه، و«الذِكْرُ» هنا يعني (مصدر الذِكْر أو الشرف)<sup>(٤٦)</sup>. وقد رويت أحاديث عديدة متناغمة مع هذا المعنى<sup>(٤٧)</sup>، ولكن هناك روايات أخرى في مقابل هذه الروايات مذكورة في بعض التفاسير الروائية تحكي عن أن «الذِكْر» في هذه الآية ناظر إلى شخص النبي الأكرم ﷺ<sup>(٤٨)</sup>.

وعلى الرغم من أن إطلاق كلمة «الذِكْر» في القرآن الكريم على رسول الله ﷺ أمر معهود<sup>(٤٩)</sup>، وإن تطبيقها الصحيح في الآيات القرآنية الأخرى<sup>(٥٠)</sup>، مع الاستعارة بالشواهد الروائية الأخرى<sup>(٥١)</sup>، أمر مقبول، إلا أنه وبأدنى تدبر في نسبة المعنى المذكور مع سياق وخطاب الآية ٤٤ من سورة الزخرف يتضح خطأ تطبيق المعنى السابق على هذه الآية. يضاف إلى ذلك أن الشواهد الروائية الأخرى في ذيل الآية. والتي سبق أن أشرنا إليها - من جهة، والروايات المنقوله الأخرى المتوفرة في النسخ الأصلية للروايات مورد البحث<sup>(٥٢)</sup> من جهة أخرى، تثبت وقوع السقط والخطأ في النقل المذكور. والمسألة التي تستحق الاهتمام في ما نحن فيه هي أنه على الرغم من أن وقوع السقط والخطأ أمر طبيعي في نقل الروايات، ولا اختصاص لهذه الظاهرة بالتيار الروائي، إلا أن نقل رواية هذه النصوص دون تحليل أو تمحیص، وبيان نسبتها إلى الآية من جهة، وقيام بعض المنظرين في هذا التيار بتتكلف بعض التوجيهات والتبريرات

رغم إذاعتهم بقاؤه احتمال حصول السقط والخطأ في تقرير الرواية من جهة أخرى<sup>(٥٣)</sup>، يعبر عن الآفة الشديدة التي يعاني منها منهجهم التفسيري.

ومن بين الموارد الأخرى على عدم التدقير في تطبيق المعانى على الآيات، استناداً إلى الروايات، تفسير قوله تعالى: «سَتَفْرُغُ لَكُمْ أَيْهَا التَّقْلَانِ» (الرحمن: ٢١)، حيث تم تناولها في مصادر التفسير الروائي، وعلى أساسها عمدوا إلى تفسير كلمة «الثقلان» بالقرآن الكريم وأهل البيت<sup>(٥٤)</sup>.

لا شك في أن القرآن الكريم وأهل البيت<sup>(٥٥)</sup>. بمقتضى الحديث المعروف بـ «حديث الثقلين»، المأثور عن النبي الأكرم<sup>(٥٦)</sup>. مما الثقل الأكبر، يبدي أن تطبيق هذا المعنى على هذه الآية المذكورة ليس له وجه مقبول؛ إذ إن هذه الآية واردة في سياق مخاطبة الجن والإنس ومعاتبتهما، حيث تقول لهما: «إِنَّا قَرِيبًا سَنُفرِغُ لِمَحَاسِبِكُمَا». وعليه فإن هذا المضمون حتى لو جُرد من سياقه لا يتاسب مع الرواية المقدمة.

إن هذه الآفة لا تختص بالتفسير الروائية الشيعية فقط، بل قد نعثر عليها في التفاسير الروائية في الدائرة السنية أيضاً، ومن ذلك . على سبيل المثال .. ما ورد في تفسير قوله تعالى: «فَالَّقُولُ الْإِصْبَاحُ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْرِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» (الأنعم: ٩٦). فإلى جانب الروايات التي تفسر «الحسُبَان» بالنسبة إلى الشمس والقمر بمعنى النظم والحساب الدقيق بحسب منزلهما من السماء، أو كونهما علامات للحساب<sup>(٥٥)</sup>، نقل عن قتادة قوله: إن «الحسُبَان» يعني «الضياء»، بمعنى (النور)<sup>(٥٦)</sup>.

وقد ذهب الطبرى إلى اعتبار هذا الرأي من قتادة ناشئاً من تطبيقه الخاطئ لمضمون رواية عن ابن عباس في تفسير «الحسُبَان» في قوله تعالى: «فَعَسَى رَبِّي أَنْ يُؤْتِنِي خَيْرًا مِنْ جَنَّتَكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ فَتُصْبِحَ صَدِيقًا زَلَقاً» (الكهف: ٤٠)، حيث قال بأنها تعني النار في هذه الآية<sup>(٥٧)</sup>.

## بـ. الخلط بين مختلف المفاهيم اللغوية للقرآن

إن المجالات اللغوية للقرآن الكريم ناظرة إلى مختلف معانى الآيات؛ كي تبين حدود دلالتها، وتتحددّ بما إذا كانت تفسيرية أو تأويلية، ظاهرية أو باطنية،

مفهومية أو مصداقية، حقيقة أو تمثيلية، كنائية أو مجازية، وبالتالي هل هي جدية أم غير جدية؟

طبقاً للأدلة وال Shawahid المتنوعة فإن لغة القرآن . كما هو المتعارف بين العلماء من أصحاب اللغة . يمكن أن يشتمل على كلّ واحد من المجالات اللغوية المختلفة، شريطة أن لا يؤدي ذلك إلى بطلان وعدم استقامة الآيات القرآنية.

لقد قدم أئمة الدين بشيء بياناتهم التفسيرية، آخذين بنظر الاعتبار هذه الخصوصية في القرآن بشكل كامل، بل هناك تصريح منهم بباطنية أو تأويلية أو كنائية المعنى المراد من الآية<sup>(٥٨)</sup>، وفي بعض الموارد الأخرى لا يوجد مثل هذا التصريح. وبطبيعة الحال فإن الفصل والتفكك بين مختلف المجالات اللغوية للآيات ومراد التفسير الروائي يساعد . إلى حد كبير . على تنظيم وترتيب علم التفسير، وهو ما لا نجده في الآثار التفسيرية للتيار الروائي، إلا نادراً.

إن التقرير غير التحليلي للروايات التفسيرية في هذا التيار أدى بالبيانات التفسيرية إلى الخلو من الانسجام اللازم في تقديم المعنى المنطقي والمقبول للآيات. فعلى سبيل المثال: إن المرتبة التأويلية والباطنية للآيات يشار إليها أحياناً في روايات أجنبية تماماً عن القراءن السياقية والنزلولية، مع إلغاء الخصوصية عن مختلف الآيات وكشف الملائكت، حيث أدى التقرير غير المنضبط لتلك الروايات بالمنتقدين إلى دراستها ومناقشتها من خلال الضوابط والمعايير الحاكمة على مجال التفسير الظاهري، والتشكيك فيها. وفي ما يلي نستعرض بعض الأمثلة لهذه الموارد باختصار.

### **تفسير عبارة «أهل الذكر» في الآية ٤٢ من سورة النحل بـ«أهل بيت النبي»**

قوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (النحل: ٤٢) قد تحدث . من خلال الاستعانة بالقراءن السياقية في مقابل المنكرين للوحي السماوي . عن سابقة الوحي بين الأنبياء السابقين، ويجيب عن هذا الاستبعاد الجاهل منهم، ويجعلهم إلى «أهل الذكر» الذي يمكن حمله على العلماء بالتوراة<sup>(٥٩)</sup>.

ولكن هناك روايات كثيرة، وهي معتبرة أيضاً، دون أن تصرّح بالبعد التأويلي، ترى أن المقطع الأخير من الآية ناظر إلى ضرورة الرجوع إلى أهل بيت النبي ﷺ، وهي تؤكّد على تفسير «أهل الذكر» بـ«أهل البيت»<sup>(٦٠)</sup>. بل قد نجد في بعضها نفياً لارتباطها بعلماء أهل الكتاب<sup>(٦١)</sup>.

إن القارئ لهذه الروايات التي تنتهج رؤية غير تحليلية؛ لتقدم تصوّراً مخالفًا للقرائن السياقية للآية، إما أن يتوجه إلى إنكار الروايات المذكورة رأساً، أو أن يتعبد بتفسيرها اللامنضبط<sup>(٦٢)</sup>. هذا في حين لو تم تحليل اللغة التأويلية المنشودة لهذه الروايات، الناظرة إلى المفاد الثابت للآية بغضّ النظر عن خصوصية موردها، سيُضَعَّ أن هذه الروايات لا تخالف السياق، بل هي منضبطة تماماً<sup>(٦٣)</sup>.

### **تفسير عبارة «قضاء التّفّت» في الآية ٢٩ من سورة الحجّ بـ«لقاء الإمام» -**

في قوله تعالى: «لَمْ لِيَقْضُوا تَفْهُمٌ وَلَمْ يُوفُوا ثُدُورَهُمْ وَلَمْ يَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ» (الحج: ٢٩)، ضمن بيان المنساك العامة للحجّ، ذكر لضرورة إزالة بعض الزوائد من جسم الإنسان، من قبيل: تقليم الأظفار، وإزالة الشعر الزائد، تحت عنوان «قضاء التّفّت»<sup>(٦٤)</sup>.

بيّنَ أن هناك رواية مأثورة عن الإمام الصادق ع يخاطب فيها أحد خاصة أصحابه، ويفسّر له فيها هذا الأمر (قضاء التّفّت) بـ«لقاء الإمام»<sup>(٦٥)</sup>، الأمر الذي أثار انتقاد بعض الباحثين<sup>(٦٦)</sup>.

وفي الحقيقة فإن هذا الانتقاد منبثق من غياب التحليل اللغوي لمفاد الرواية في الآثار التفسيرية للرواية، في حين أنه بعد الإذعان باستقامة المرتبة الباطنية والتأويلية للآيات إلى جانب المرتبة الظاهرة والتزييلية يمكن تحليل الرواية المذكورة على النحو التالي: كما أن هناك أهمية لإزالة الزوائد في المنساك الظاهري وال通用 للحجّ، فإن التشذيب والتهذيب الباطني والمعنوي في المنساك الباطنية والمعنى هامٌ أيضاً، وهذا لا يتحقق إلا بـ«لقاء الإمام»، وابداء فروض الطاعة له. وهذا المفهوم هو الذي تم التأكيد عليه في روايات أخرى أيضاً<sup>(٦٧)</sup>.

كما يمكن أن نجد نماذج أخرى من هذا التفسير في تفسير «الصراط المستقيم»<sup>(٦٨)</sup> بالإمام علي<sup>(٦٩)</sup>، وتفسير «الغيب»<sup>(٧٠)</sup> بالحجّة الفائب المهدي المتظر<sup>(٧١)</sup>، وتفسير «الماء العين»<sup>(٧٢)</sup> بالإمام المعصوم<sup>(٧٣)</sup>، وتفسير «المغضوب عليهم»<sup>(٧٤)</sup> وبالنواب والذين يجهلون مراتب الأئمة<sup>(٧٥)</sup>.

وإلى جانب هذه النماذج، يجب أن نذكر أمثلة أخرى عن روایات تفسيرية، حيث يُشار في ظلّ شروط وظروف خاصة إلى مجرد البُعد التزيلي والسيادي للآيات، وقد أدى غياب تحليلها في التفاسير الروائية إلى تعريض الرؤية الاجتهادية العامة، والحصول على وجهها التأويلية والتوسعية، للانتقاد.

ومن ذلك، مثلاً: هناك في قوله تعالى: «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمِ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ» (الأنعام: ٨٢) رواية مأثورة عن النبي الأكرم<sup>(٧٦)</sup> في مصادر أهل السنة<sup>(٧٧)</sup> تفسّر «الظلم» من خلال الاستعانة بالشواهد القرآنية بخصوص الشرك.

يُبَيِّنُ أن هذا التفسير وإن كان مقبولاً تماماً؛ بالنظر إلى سياق الآية الناظر إلى محاجة النبي إبراهيم<sup>(٧٨)</sup> مع المشركين من قومه، ويدعو إلى الطمأنينة في مقابل توجُّس أصحاب النبي الأكرم<sup>(٧٩)</sup> الذين كانوا يبحثون عن تفسير الآية، إلا أنه بغضّ النظر عن التوجُّس الخاص من الصحابة ومفاد سياق الآية لا يمكن تجاهل عمومية معنى «الظلم» في الآية، بالالتفات إلى مراتب الإيمان المختلفة والأمن والهداية المتربطة في سائر أجزاء الآية على ترك الظلم<sup>(٧٧)</sup>؛ إذ إن تفسير «الظلم» بمراتبه الأدنى يشمل عموم المعاصي والذنوب بوصفها ظلماً للنفس، وهو لا يفتقر إلى الشواهد القرآنية أيضاً<sup>(٧٨)</sup>.

ومن بين النماذج الأخرى التي أدَّتْ فيها الروايات الناظرة إلى مفاد الآيات في فضاء النزول إلى الرؤية المحدودة للرواية تفسير «المغضوب عليهم» و«الضالّين»<sup>(٧٩)</sup> باليهود والنصارى<sup>(٨٠)</sup>؛ وتفسير «القوّة»<sup>(٨١)</sup> بالنبل والدرع والسيف<sup>(٨٢)</sup>.

### **السطحية في انتقاء الروايات التفسيرية في حدّ العلاقة اللفظية —**

إن الاهتمام بمحوريّة وأصالحة القرآن في التعاليم الدينية؛ بوصفه «الثقل الأكبر»

من جهة، والعنابة بالرسالة الخاصة الملقاة على عاتق أئمة الدين في تبليغ وتفسير القرآن في إطار القول (السنة القولية) والفعل (السنة والسيرة العملية) من جهة أخرى، يرشدنا إلى هذه الحقيقة، وهي أن جميع أقوال الأئمة . الذين يمثلون أسوةً لنا في الحياة . يمكن اعتبارها نوعاً من التفسير للآيات القرآنية. ومن هنا يجب عدم حصر التفسير الروائي بالأحاديث والروايات التي ترتبط مباشرةً بالآيات القرآنية وشرحها فقط<sup>(٢٤)</sup> .

إن التفاسير الروائية . التي عملت من خلال تجاهل المصادر الأخرى للمعرفة القرآنية على حصر مساحة استفادتها من القرآن بالروايات فقط . عمدت، من خلال سطحيتها في اختيار الأحاديث التفسيرية، وجعلها في حد العلاقة اللفظية، إلى اختيار مساحةً أشدَّ ضيقاً في الاستفادة من القرآن. فعلى سبيل المثال: يمكن للأدعية والمناجيات الكثيرة المؤثرة عن الأئمة<sup>(٢٥)</sup> أن تكون في خدمة علم التفسير وكشف رموز الآيات على نحو مباشر أو غير مباشر، وأن تساعد المفسرين على فهم المعاني القرآنية المستدلة إلى الثقافة الدينية. ومن الجدير بالذكر أن الغفلة عن هذه المضامين تمثل نقصاً يشترك فيه التيار الروائي مع سائر التيارات الأخرى، إلا أن التأكيد على التيار الروائي هنا يأتي من أن أصحاب هذا التيار مورد البحث يسعون إلى التركيز والاهتمام بالكلام التفسيري للأئمة<sup>(٢٦)</sup> ، ولا شكُّ في أن تجاهل هذه الكمية الكبيرة من البيان التفسيري غير المباشر يمثل خللاً جوهرياً في منهجهم.

هناك نماذج من تفسير آيات القرآن في مضامين الأدعية . التي غفل عنها أصحاب التيار الروائي. يمكن العثور عليها في أدبية الصحيفة السجادية.

على سبيل المثال: في الدعاء الأول . مضافاً إلى الآيات المتعددة التي تم التصريح بها (في المقطع الأول من هذا الدعاء هناك ذكر للآية ٢١ من سورة النجم، وفي المقطع السابع هناك ذكر للآية ٢٢ من سورة الأنبياء، وفي المقطع التاسع هناك ذكر للآية ٤٤ من سورة الفرقان، وفي المقطع الثاني عشر هناك ذكر للآية ٢٢ من سورة الجاثية، والأية ٤١ من سورة الدخان، وفي المقطع الثالث عشر هناك ذكر للآيات ١٩ - ٢١ من سورة المطففين، وهكذا . يمكن لكيفية التطبيق أن تعمل على هداية وتوجيه المفسرين بنحوِ من الأنحاء، وهي مضامين قرآنية من قبيل: استحالة رؤية الله<sup>(٢٧)</sup> ،

وعدم وجود مثيلٍ لبديع صنع الله<sup>(٨٥)</sup>، وارتباط قوله تعالى «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» (الأنبياء: ٢٢) بالعدل الإلهي، في مقابل التفسير الأشعري للعدل، استناداً إلى هذه الآية في المقطعين السادس والسابع؛ إذ بعد التأكيد على دور العمل في الجزاء والكافأة الإلهية والحكم الإلهي العادل تمت الإشارة إلى الآية المذكورة، وهي بطبيعة الحال تبطل الفهم الجبri لدى أشاعرة أهل السنة<sup>(٨٦)</sup>. وتتجلى إنسانية الإنسان وارتباطها بشكره لله، وحدوده مع البهيمية في الآية ٤٤ من سورة الفرقان<sup>(٨٧)</sup>، وأثار علامات الحمد والشكر الإلهي<sup>(٨٨)</sup>، وفهم معنى «الشكر» إلى جانب «الحمد»<sup>(٨٩)</sup>، وأصناف وأحوال الملائكة الربانيين ودورهم في ظواهر عالم الوجود<sup>(٩٠)</sup>. وكذلك تفسير للأية ٢٨٦ من سورة البقرة، والأية ٧٨ من سورة الحج<sup>(٩١)</sup>.

كما يمكن لنا أن نرصد الرؤية السطحية للتفسير الروائية من خلال غفلتها عن الكثير من الروايات التي تقع ضمن شرح المفاهيم والمضامين القرآنية في خدمة التفسير بنحوٍ من الأنحاء. وتُتضح هذه الحقيقة من خلال النظر في تفسير الميزان ومصادره الروائية في تفسير القرآن<sup>(٩٢)</sup>، عند المقارنة مع التفسير الروائية. (وبطبيعة الحال يمكن استثناء بعض التفاسير الروائية، التي وإن استحالت مقارنتها بتفسير الميزان في كيفية الدراسة والتحليل، إلا أنها في الشمولية والاهتمام بالروايات والمضامين الروائية المتوعة جديرة بالذكر. ومن بينها: تفسير كنز العرفان، وتفسير بحر العرفان، تأليف: محمد صالح البرغاني<sup>(٩٣)</sup>.

فمن باب المثال: ورد في هذا التفسير نقل روايات عن الكافي، ونهج البلاغة، وعلل الشرائع والخصال، للصدق، في باب أنواع ومراتب العبادات في تفسير الآية ٥ من سورة الحمد<sup>(٩٤)</sup>. كما وردت فيه روايات بشأن العلاقة بين الإسلام والإيمان، منقوله عن الكافي وارشاد القلوب ومعاني الأخبار، في تفسير الآية ١٢١ من سورة البقرة<sup>(٩٥)</sup>; روايات في معنى الذكر، منقوله عن المحسن والدعوات وعدة الداعي، في تفسير الآية ١٥٢ من سورة البقرة<sup>(٩٦)</sup>; روايات عن الكافي ومن لا يحضره الفقيه أخبار الرضا<sup>(٩٧)</sup>، في بيان ومبرر خلود آكل الريا في نار جهنم، ضمن تفسير الآية ٢٧٥ من سورة البقرة<sup>(٩٨)</sup>. وكذلك نقل تحليل ودراسة رواية عن كتاب المحسن على هامش

تفسير الآيات ١٧ . ١٩ من سورة الليل، على خلاف تفسيرها المشهور في الآثار الروائية<sup>(٩٨)</sup>.

### **النتيجة —**

طبقاً لما تقدّم، ومع وافر التقدير والاحترام للجهود القيمة التي بذلها المفسرون الروائيون، واحترام أصل الاتجاه الروائي؛ بوصفه خطوة هامة في مسار الفهم الصحيح للقرآن الكريم، يبدو . من خلال الإشكالات المتقدّمة . أن من الضوري الالتفات إلى عدم من الأمور وتطبيقها على أرض الواقع؛ لنحصل على منهج روائي أكثر نضجاً واستقامة. ويمكن بيان تلك الأمور ضمن المحاور الأربعة التالية:

١. التحقيق في أصول ومصادر الروايات التفسيرية في ضوء الأصول الفنية لعلم الحديث.
٢. التحليل والتحقيق الكافي لمفاد الروايات، ودراسة تناسبها مع مضامين الآيات، وعدم الاكتفاء البحث بمجرد وضع الرواية على هامش الآية في التفسير الروائي.
٣. الفصل والتفركيك بين مختلف الدوائر اللغوية للقرآن، وإخضاعها للتحليل الكافي في ما يتعلق بمفاد كلّ رواية تفسيرية والدائرة اللغوية الخاصة بالآية.
٤. الكشف عن المضامين الرئيسة والجوهرية للآيات، والبحث عن الروايات المرتبطة بتلك المضامين، بعيداً عن مجرد التجانس اللغطي والظاهري، والاستفادة بشكلٍ خاص من مضمون الأدعية المأثورة والمتألقة في فهم الآيات على نحو أدق.

## المواضیع

- (١) انظر: عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون: ٤٢٧، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٢٢٥هـ؛ شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي: ٤٥٢، العصر الإسلامي، القاهرة؛ أمين الخلوي، دائرة المعارف الإسلامية: ٣٤٩ (مادة تأويل)، دار المعرفة، بيروت.
- (٢) انظر: أبو منصور الماتريدي، تأويلات أهل السنة: ١، مؤسسة الريان ناشرون، بيروت، ١٤٢٥هـ؛ الراغب الإصفهاني، مقدمة جامع التفاسير: ٤٧ - ٤٨، دار الدعوة، الكويت، ١٤٠٥هـ؛ البغوي، معالم التنزيل: ١٨، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٢هـ؛ أبو الفتوح الرازي، روض الجنان: ١، بنياد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، ١٣٦٦هـ؛ بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن: ٢: ١٧٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ؛ جلال الدين السيوطي، الإنقان في علوم القرآن: ٢: ١١٩١، ١١٨٩، دار ابن كثير، بيروت، ١٤١٦هـ؛ محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون: ١: ٢٢، دار الكتب الحديثة، مصر، ١٣٩٦هـ.
- (٣) انظر: أبو الفتوح الرازي، روض الجنان: ١: ٥.
- (٤) انظر: المصدر السابق: ٣ - ٤؛ وانظر أيضاً: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن: ٢: ١٧١ - ١٧٢.
- (٥) انظر في هذا الشأن: علي أكبر بابائي، مكاتب تفسيري (المذاهب التفسيرية): ١: ١٠٢ - ١٢٠، پژوهشکده حوزه ودانشگاه، قم، ١٢٨١هـ؛ (مصدر فارسي).
- (٦) انظر: ابن عطية، المحرر الوجيز: ١: ٣٠، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧م.
- (٧) انظر: محمد بن يعقوب الكليني، الكافي: ١: ١٧٢ و ٢٢١ و ٢٢٢، دار الأضواء، بيروت، ١٤١٣هـ؛ الطوسي، عدة الأصول: ١: ٨٦، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤٠٣هـ.
- (٨) انظر: محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب: ١: ٤٢٩ - ٤٧٦، ٤٨٦ - ٥٦٦، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، مشهد، ١٤١٨هـ.
- (٩) انظر: ابن المطهر الحلي، رجال العلامة الحلي: ١٠٢، مكتبة الرضي، ١٤٠٢هـ؛ التستري، قاموس الرجال: ٦: ٤١٨ - ٤٩٣، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٠هـ.
- (١٠) انظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب: ١٠: ٤٥١ - ٤٥٤، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٤هـ؛ شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء: ٤: ٤٥١ - ٤٥٤، دار الفكر، بيروت، ١٤١٧هـ.
- (١١) انظر: الطبرى، جامع البيان: ١٧: ١٤٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٠هـ؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى: ٢: ٣٦٧، دار صادر، بيروت؛ السيوطي، الإنقان في علوم القرآن: ١: ٢٨٢؛ الطبرى، جامع البيان: ٢٩: ١٢٠ - ٢٦٢.
- (١٢) انظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله: ٢: ٢٨٠، مؤسسة الريان ودار ابن حزم، بيروت، ١٤٤٤هـ؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ١٠: ١١٠، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ.
- (١٣) انظر: ابن عطية، المحرر الوجيز: ١: ٢٩؛ أبو عبيد، فضائل القرآن: ٣٧٥، المكتبة المصرية، بيروت، ١٤٢٧هـ؛ ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله: ٢: ١٠٩ - ١١٦.

- (١٤) انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ٦٥٠.
- (١٥) انظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله ٢: ١١١، رقم ٨٢٥؛ الطبرى، جامع البيان ١: ٥٨؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١٩: ٢٢٢.
- (١٦) انظر: الطبرى، جامع البيان ٢٠: ٥٩؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١٩: ٢٢٢؛ السيوطي، الدر المنشور ٦: ٢١٧، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ؛ محمد رشيد رضا، تفسير المنار ٦: ١٠٧، دار المعرفة، بيروت.
- (١٧) انظر: جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ٦٤٤؛ الزبيدي، تاج العروس ٦: ٢٠، المطبعة الخيرية، مصر، ١٤٠٦هـ؛ وانظر أيضاً: محمد رشيد رضا، تفسير المنار ٨: ٦٥١.
- (١٨) انظر: الطبرى، جامع البيان ١: ٢٨؛ البغوى، شرح السنة ١: ٢٦٥، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٢هـ؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١: ٣٣٤؛ الطوسي، التبيان ١: ٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- (١٩) انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى ٥: ١٨٧، ٢٠٠، ٦: ١٠٠.
- (٢٠) انظر في هذا الشأن: الخضيري، تفسير التابعين ١: ١٢٢، ١٨٤، ٢١٨، دار الوطن، الرياض، ١٤٢٠هـ. ويمكن مقارنة التهرب من التفسير والسؤال بشأن التفسير بالجملة المشهورة عن الإمام علي عليهما السلام المأثورة في مصادر الفريقين، وهي قوله: «سلوني قبل أن تقدوني...»، ابن سعد، الطبقات الكبرى ٢: ٣٢٨؛ البلاذري، أنساب الأشراف ٢: ٩٩، دار المعرفة، مصر، ١٩٥٩م.
- (٢١) انظر: محمد سيد جليند، دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية ١: ١٢٩ (المقدمة)، دار الأنصار، القاهرة، ١٤٩٨هـ؛ جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ٦٤٤.
- (٢٢) انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى ٦: ٩٤ - ٩٥.
- (٢٣) ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير ١: ٢٩، مؤسسة التاريخ، بيروت، ١٤٢٠هـ.
- (٢٤) انظر: الشاطبى، المواقفات ٢: ٤٢، دار الكتب العلمية، بيروت.
- (٢٥) انظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله ٢: ١٢٦، ٢٨٠. ولا بد من التذكير بأن هذا الاتجاه يتجلّى بين التابعين بشكل أوضح. من ذلك . على سبيل المثال . أن سعيد بن المسيب، وإبراهيم النخعي، وعطاء بن أبي رباح، وعامر الشعبي، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، من الذين كانوا يتورّعون عن التفسير، ولكنهم كانوا في الوقت نفسه يجتهدون في مجال آيات الأحكام. وكان الجانب الفقهي عندهم أقوى من غيره. (انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى ٥: ١٩٤، وانظر في هذا الشأن أيضاً: الخضيري، تفسير التابعين ١: ١٨٤، ١٨٨، ٥٧٩، ٥٨١، ٥٩٢، ٢٥٠، ٧٢٢، ٨٤٦، ٧٢٦).
- (٢٦) انظر: أبو الفلاح ابن عماد، شذرات الذهب ٥: ١٨٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت؛ الصفدي، الواقي بالوفيات ٦: ٢٧٥، دار نشر فرانز شتايز، بيروت، ١٩٧٤م؛ ابن كثير، البداية والنهاية ١٢: ١٥٥، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٨هـ.
- (٢٧) الحافظ جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢: ١١٩٣ (النوع السابع والسبعين).
- (٢٨) انظر: صرامي، جایگاه قرآن در استبانت احکام: ٧١ - ٧٢، ٦٣، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ١٤٧٨هـ.ش (مصدر فارسی).

- (٢٩) انظر: الخضيري، تفسير التابعين ١: ٥٥٠ - ٦٧٢.
- (٣٠) انظر: البغدادي، تقييد العلم ١٠٨، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٩٤٩م؛ ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله ١: ٨٨.
- (٣١) انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٢: ١٥٩؛ وانظر أيضاً: الشاعبي، مقدمة تفسير الشاعبي ١: ٨٤، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤١٨هـ؛ والشاعبي، مقدمة تفسير الكشف والبيان ١: ٧٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ.
- (٣٢) انظر: الحُرّ العاملِي، وسائل الشيعة ٢٧: ٨٤، رقم ٢٧ . ٣٦ . ٢٧: ١٠٠، رقم ٧٤ . ٨١ . ٧٤.
- (٣٣) انظر: النجاشي، رجال النجاشي: ١٠، ١١٥، ١١٦، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٧هـ؛ ابن طاووس، سعد السعوْد: ٣٣٧ . ٣٤٥ . ٣٤٨ . وللوقوف على دراسة إجمالية وموثقة عن الفتاوى الشيعية القديمة، والتي تعود إلى القرن الهجري الأول، انظر: الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٢٢٢ . ٢٢٣.
- (٣٤) انظر في هذا الشأن: محمد أسودي وجماعة من المحققين، آسيب شناسی جريان های تفسیری ١، القسم الثاني، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، قم، ١٢٨٩هـ.ش (مصدر فارسي).
- (٣٥) للوقوف على الآراء المختلفة بشأن الاعتماد على الأحاديث الضعيفة في التفسير انظر: طاهر محمود محمد يعقوب، أسباب الخطأ في التفسير ١: ١٢٤ . ١٢٥، دار ابن الجوزي، الرياض.
- (٣٦) انظر: الطبرى، جامع البيان ٤: ٥١٥؛ البغوى، معالم التنزيل ٢: ٣٦؛ القرطبي، الجامع القرآن ٦: ٨٢. ولدراسة وقد هذه الأخبار انظر: ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث ٧: ١٨٧ . ١٨٨ . ١٨٩، دار الكتب العلمية، بيروت؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٢: ٤٠، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٥هـ؛ ابن شهبة، الإسرائليات والموضوعات في كتب التفسير: ١٨٧، مكتبة السنة، القاهرة، ١٤٠٨هـ.
- (٣٧) انظر: محمد بن جرير الطبرى، جامع البيان ١٠: ٥٨٠ . ٥٨٠: ابن أبي حاتم الرازى، تفسير القرآن العظيم ١٠: ٢٢٤٢ . ٢٢٤١، مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٧هـ؛ البغوى، معالم التنزيل ٤: ٣٥٩ . ٣٦٢؛ جلال الدين السيوطي، الدر المثور في التفسير بالتأثر ٥: ٥٨٠ . ٥٨٤؛ وانظر أيضاً: السيد هاشم البحرينى، البرهان في تفسير القرآن ٦: ٤٧٩، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤١٩هـ؛ علي بن إبراهيم القمي، تفسير القمي ٢: ٢٢٦ . ٢٢٨ . ٢٢٩، دار السرور، بيروت، ١٤١١هـ؛ وللوقوف على الرؤية الانتقادية لهذه الروايات انظر: ابن الجوزي، زاد المسافر ٧: ١٢٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٧هـ؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١٥: ٢٠١؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٤: ٤٠؛ الشنقيطي، أضواء البيان ٤: ٧٧ . ٢٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ؛ وانظر أيضاً: تعليلات الجزائرى على تفسير القمي ٢: ٢٢٧؛ العلامة محمد حسين الطباطبائى، الميزان في تفسير القرآن ١٧: ٢٠٦ . ٢٠٧، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم.
- (٣٨) انظر: مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان ٢: ٦٢٩، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ؛ الطبرى، جامع البيان ١٠: ٥٧٤ . ٥٧٥؛ ابن أبي حاتم الرازى، تفسير القرآن العظيم ١٠: ٣٥٢ . ٣٥٣؛ جلال الدين السيوطي، الدر المثور في التفسير بالتأثر ٥: ٦٢٩ . ٦٣٠.

(٥٦٤) وانظر أيضاً: السيد هاشم البحرياني، البرهان في تفسير القرآن ٦: ٤٦٩ . ٤٧٢؛ علي بن إبراهيم القمي، تفسير القمي ٢: ٢٢٢ . ٢٢٥؛ الحويزي، نور الثقلين ٤: ٤٤٧ . ٤٤٧ . وانظر الرؤية الانتقادية في: فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ٢٦: ١٨٩، دار إحياء التراث العربي، بيروت؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٤: ٣٤ . ٣٤؛ وانظر أيضاً: العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٧: ٢١؛ الملأ محسن الفيض الكاشاني، تفسير الصافي ٤: ٢٩٦، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ٢٠٠٢هـ.

(٥٦٥) انظر: محمد كاظم شاكر، روش های تأویل قرآن: ١٦٩ . ١٩٢، بوستان کتاب، قم، ١٣٨١هـ. ش (مصدر فارسي).

(٥٦٦) انظر: علي بن إبراهيم القمي، تفسير القمي ١: ٦٤ .

(٥٦٧) انظر: علي أكبر بابائي، مكاتب تفسيري ١: ٣٦٧؛ محمد كاظم شاكر، روش های تأویل قرآن: ١٧٩ (مصدران فارسيان).

(٥٦٨) من الناحية الرجالية نجد في سند هذا الحديث كلاً من: (قاسم بن سليمان)، (ومعنى بن خنيس)، وهذا موضع تأمل من قبل المحققين (انظر في هذا الشأن: السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، معجم رجال الحديث ١٤: ٢٠ . ١٨: ٢٢٧)، ومن الناحية الصدورية هناك بحث في نسبة هذا التفسير إلى علي بن إبراهيم القمي (انظر في هذا الشأن: الآغا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٣٠٢).

(٥٦٩) إن هذه الرواية ناظرة إلى مسألة حدثت مع النبي الأكرم ﷺ والإمام علي عليهما السلام: سمع هؤلاء شيئاً [وإن يصوّه على وجهه. إنما كان رسول الله ﷺ قاعداً ذات يوم هو وعلى عليهما السلام: إذ سمع قائلًا يقول: ما شاء الله وشاء محمد، وسمع آخر يقول: ما شاء الله وشاء علي، فقال رسول الله ﷺ: لا تقرنوا محمداً، ولا علياً، بالله (عز وجل)، ولكن قولوا: ما شاء الله، ثم [شاء محمد، ما شاء الله، ثم] شاء علي. إن مشيئة الله هي القاهرة التي لا تساوى، ولا تكافأ، ولا تدانى. وما محمد رسول الله في [دين] الله وفي قدرته إلا كذبابة تطير في هذه المالك الواسعة. وما علي عليهما السلام في [دين] الله وفي قدرته إلا كعبوضة في جملة هذه المالك. مع أن فضل الله تعالى على محمد وعلي هو الفضل الذي لا يفي به فضله على جميع خلقه... (أي يقصّ عنه ولا يوازيه). (انظر: التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري: ١٧١، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ٢٠١٤هـ). السيد هاشم البحرياني، البرهان في تفسير القرآن ١: ١٥٧).

(٥٧٠) انظر: الحويزي، نور الثقلين ١: ٤٥ . ٤٥، رقم ٦٤، رقم ٦٤، مؤسسة إسماعيليان، ١٤١٢هـ.

(٥٧١) انظر: العلامة محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢٤: ٣٩٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣هـ.

(٥٧٢) انظر: الطبرسي، مجمع البيان ٩: ٧٥، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٨هـ.

(٥٧٣) انظر: السيد هاشم البحرياني، البرهان في تفسير القرآن ٧: ١٣٠ . ١٣١، رقم ٦: ١٣١، رقم ٦: ١٣٠ . ٦٠، رقم ٥٧ . ٥٨، رقم ٦٠ . ٦٠، الحويزي، نور الثقلين ٤: ٦٠٤، رقم ٦٠٤ . ٦٠٤، رقم ٥٧ . ٥٨، رقم ٦٠ . ٦٠.

- (٤٨) انظر: السيد هاشم البحرياني، البرهان في تفسير القرآن ٧: ١٢١، رقم ٩، ٢٢، رقم ١٦؛ محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١: ٢٦٨، رقم ٤؛ الصفار، بصائر الدرجات: ٥١، رقم ٥، مكتبة المرعشی النجفی، قم، ١٤٠٤هـ؛ شرف الدين الإستآبادی، تأویل الآیات الظاهرة ٢: ٥٦١، رقم ٢٥، ٦٠٤، رقم ٥٦، رقم ٦١؛ المنشدی، کنز الدقائق ١٢: ٦٧ - ٦٨، مؤسسة الطبع والنشر، طهران، ١٤١١هـ.
- (٤٩) انظر: الطلاق: ١٠ - ١١.
- (٥٠) انظر: النحل: ٤٢؛ الأنبياء: ٧.
- (٥١) انظر: محمد بن يعقوب الكلینی، الكافی ١: ٢٦٨، رقم ١، ٢.
- (٥٢) انظر: المنشدی، کنز الدقائق ١٢: ٦٦؛ الملأ محسن الفیض الكاشانی، الواقی ٢: ٥٢٨، مکتبة الإمام أمیر المؤمنین عليه السلام، إصفهان، ١٤١٢هـ؛ العلامة محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢٢: ١٨٧، رقم ٥٩؛ ١٧٥، رقم ٩؛ محمد بن علي الكراجکی، کنز الفوائد: ٢٩٣، دار النخائر، قم، ١٤١٠هـ؛ المیرزا حسین النوری، مستدرک الوسائل ١٧: ٢٧٠، رقم ٨، مؤسسة آن البيت عليه السلام، قم، ١٤٠٨هـ.
- (٥٣) انظر: عبد الله شیر، مصایب الأنوار ١: ٣٦٢، مؤسسة النور، بيروت، ١٤٠٧هـ؛ الحر العاملی، الفوائد الطویلیة: ١٠٥، المطبعة العلمیة، قم، ١٤٠٢هـ.
- (٥٤) انظر: شرف الدين الإستآبادی، تأویل الآیات الظاهرة ٢: ٦٢٧ - ٦٢٨؛ السيد هاشم البحرياني، البرهان في تفسیر القرآن ٧: ٣٩١؛ العویزی، نور الثقلین ٥: ١٩٣؛ العلامة محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢٤: ٣٢٤، رقم ٢٧ - ٢٨؛ المنشدی، کنز الدقائق ١٢: ٥٧٥.
- (٥٥) انظر: محمد بن جریر الطبری، جامع البیان ٥: ٢٧٩ - ٢٨٠؛ الحافظ جلال الدین السیوطی، الدر المنشور في التفسیر بالتأثر ٢: ٦٢ - ٦٣.
- (٥٦) انظر: الحافظ جلال الدين السيوطي، الدر المنشور في التفسير بالتأثر ٢: ٦٢.
- (٥٧) انظر: الطبری، جامع البیان ٥: ٢٨٠؛ وللوقوف على رواية ابن عباس وغيره في ذيل الآية ٤٠ من سورة الكهف انظر: الحافظ جلال الدين السيوطي، الدر المنشور في التفسير بالتأثر ٤: ٤٦ - ٤٧.
- (٥٨) انظر: البرقی، المحسن: ٣٠٠، رقم ٥، دار الكتب الإسلامية؛ محمد بن مسعود بن عیاش، تفسیر العیاشی ١: ١٢، رقم ٨، المکتبة العلمیة الإسلامية، طهران؛ محمد بن علي الصدق، مَنْ لَا يحضره الفقیه ٢: ٤٨٥، رقم ٤٨٦ - ٤٨٧، دار الأضواء، بيروت، ١٤١٢هـ.
- (٥٩) للوقوف على وصف التوراة وسائر الكتب وال تعالیم السماوية للأنبياء بـ (الذکر) انظر: الأنبياء: ٢٨، ٤٨، ١٠٥؛ وانظر أيضاً: الأعراف: ٦٩ - ٦٢.
- (٦٠) انظر: محمد بن يعقوب الكلینی، الكافی ١: ٢٦٧ - ٢٦٩. وانظر أيضاً: المنشدی، کنز الدقائق ٧: ٢١٧ - ٢١١.
- (٦١) انظر: محمد بن يعقوب الكلینی، الكافی ١: ٢٦٩، رقم ٧.
- (٦٢) انظر على سبيل المثال: الفیض الكاشانی، تفسیر الصافی ٣: ١٢٧. وأثار هذه الرؤیة يمكن أن ترصد حتى في بعض التفاسیر الاجتهادية أيضاً، كما نجد ذلك عند الطبرسی في مجمع البیان ٦: ٦.

- ٥٥٧، حيث يذكر مختلف الآراء، دون أن يذكر تحليلًا واضحًا ومنضبطًا بشأنها.
- (٦٢) انظر في هذا الشأن: العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٢ : ٢٥٧ .
- (٦٣) محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون ١ : ٤٧٠ .
- (٦٤) انظر: محمد بن علي الصدوق، مَنْ لَا يحضره الفقيه ٢ : ٤٨٥؛ الحويزي، تفسير نور الثقلين ٢ : ٤٩٢ ، رقم: ٩٧ .
- (٦٥) انظر: محمد بن علي الصدوق، مَنْ لَا يحضره الفقيه ٢ : ٤٨٥؛ الحويزي، تفسير نور الثقلين ٢ : ٤٩١ .
- (٦٦) انظر: محمد كاظم شاكر، روش های تأویل قرآن: ١٨١ ، بوستان کتاب، قم، ١٣٨١هـ.ش (مصدر فارسي). ومن الجدير ذكره أن هذه الرواية . خلافاً لهذه الرؤية . لم يتم فيها تأویل ذات (الثَّقَتِ) بلقاء الإمام: كي تعتبر غير مقبولة، بل تم تأویلها ب (قضاء التَّقْتِ)، بمعنى إزالة زوائد الجسد.
- (٦٧) انظر: الحويزي، تفسير نور الثقلين ١ : ١٨٣ ، رقم ٤٥٠ ، رقم ٤٥٢ . وانظر أيضًا: محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١ : ٤٥٥ .
- (٦٨) الحمد: ٦ .
- (٦٩) انظر: الحويزي، تفسير نور الثقلين ١ : ٢٤ ، السيد هاشم البحرياني، البرهان في تفسير القرآن ١ : ١١١ ، وانظر أيضًا: محمد بن مسعود بن عياش ، تفسير العياشي ١ : ٢٤ .
- (٧٠) البقرة: ٢ .
- (٧١) انظر: الحويزي، تفسير نور الثقلين ١ : ٢١ ، السيد هاشم البحرياني، البرهان في تفسير القرآن ١ : ١١١ .
- (٧٢) الملك: ٣٠ .
- (٧٣) انظر: الحويزي، تفسير نور الثقلين ٥ : ٢٨٦ . السيد هاشم البحرياني، البرهان في تفسير القرآن ٨ : ٨٢ . وانظر أيضًا: علي بن إبراهيم القمي، تفسير القمي ٢ : ٣٩٧ .
- (٧٤) الحمد: ٧ .
- (٧٥) انظر: الحويزي، تفسير نور الثقلين ١ : ٢٤ ، السيد هاشم البحرياني، البرهان في تفسير القرآن ١ : ١١١ . وانظر الرؤية الانتقادية في: طاهر محمود محمد يعقوب، أسباب الخطأ في التفسير ١ : ٤٢٦ .
- (٧٦) انظر: محمد بن جرير الطبرى، جامع البيان ٥ : ٢٥٠ . الحافظ السيوطي، الدر المنشور في التفسير بالمؤلف ٢ : ٤٩ .
- (٧٧) انظر: العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٧ : ١٩٩ . ٢٠٤ . ٢١٢ . ٢١٠ . ٢٠٤ . وانظر أيضًا: محمد الصادقى، الفرقان ١٠ : ١١٧ . ١٢٠ . مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- (٧٨) انظر: النساء: ٦٤ ، ١٥٢ ، ١٦٠ ، ٢٢٩؛ البقرة: ٢٥ ، ٢٢١ ، ٢٢٩؛ الطلاق: ١؛ القصص: ١٦؛ الأعراف: ٢٢؛ الأنفال: ٢٥ .
- (٧٩) الحمد: ٧ .

- (٨٠) انظر: تفسير مقاتل بن سليمان ١: ٣٦؛ عبد الرزاق الصنعاني، تفسير الصناعي ١: ٢٥٦ . دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ؛ ابن جرير الطبرى، جامع البيان ١: ١١٥ . ١١٥: وانظر أيضاً: علي بن إبراهيم القمي، تفسير القمي ١: ٥٨ .
- (٨١) الأنفال: ٦٠.
- (٨٢) انظر: ابن جرير الطبرى، جامع البيان ٦: ٢٧٤ . ٢٧٥: السمرقندى، بحر العلوم ٢: ٢٤ . دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٢هـ؛ وانظر أيضاً: محمد بن مسعود بن عياش، تفسير العياشى ٢: ٦٦ . ٧٤ . ٧٣ . وللتأكيد على حصر المعنى في المفad الروائى المذكور انظر: السيوطي، البقان فى علوم القرآن ٢: ١٢٢٧؛ وانظر أيضاً: طاهر محمود محمد يعقوب، أسباب الخطأ فى التفسير ١: ١٠٥ . ١٠٨: الفمارى، بدع التفاسير، القاهرة، ١٢٨٥هـ؛ وانظر أيضاً: الخضيرى، تفسير التابعين ٢: ٦٢٨ . ٦٤٢.
- (٨٣) انظر: الخالدى، مفاتيح للتعامل مع القرآن: ١٢٩ . ١٣١ . دار القلم، دمشق، ٢٠٠٢م.
- (٨٤) المقطع الثاني: (الذى قصرت عن رؤيته أبصار الناظرين).
- (٨٥) المقطع الثالث: (ابتعد بقدره الخلق ابتداعاً، واختر عهم على مشيئته اختراعاً).
- (٨٦) انظر: فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ١١: ١٥٥ . ١٥٦ .
- (٨٧) المقطuman الثامن والتاسع: (الحمد لله الذي لو حبس عن عباده معرفة حمده... لتصرّفوا في منه قلم يحمدوه... ولو كانوا كذلك لخرجوا من حدود الإنسانية إلى حد البهيمية...).
- (٨٨) انظر: المقاطع ١٢ . ١٧ . ٢٩ . ٣٠ .
- (٨٩) المقطع العادى والعشرين: (ثم أمرنا ليختبر طاعتنا، ونهانا ليبتلى شكرنا...).
- (٩٠) انظر: الدعاء الثانى، المقاطع ١ . ٢٤ .
- (٩١) انظر: الدعاء الأول، المقطع ٢٢؛ انظر: شرح وترجمة فيض الإسلام: ٣٩ .
- (٩٢) انظر في هذا الشأن: علي رضا ميرزا محمد، مفتاح الميزان ٢: ١٧١ . ٢٤٦ ، مركز نشر فرهنگی رجاء، طهران، ١٣٦٤هـ.ش.
- (٩٣) انظر: عبد الحسين الشهيدى، تفسير وتفاسير شيعه، دائرة المعارف تشیع: ٥٥٤ ، نشر شهید محبی، طهران، ١٣٧٩هـ.ش (مصدر فارسي).
- (٩٤) انظر: العلامة محمد حسين الطباطبائى، الميزان فى تفسير القرآن ١: ٢٧ .
- (٩٥) انظر: المصدر السابق ١: ٣٠٦ . ٣٠٨ .
- (٩٦) انظر: المصدر السابق ١: ٣٤٠ . ٣٤٢ .
- (٩٧) انظر: المصدر السابق ٢: ٤٢٥ .
- (٩٨) انظر: المصدر السابق ٢: ٢٠٨ .

# الأديان في القرآن

## نحو فهمٍ عميقٍ للرؤية القرآنية للأديان وتحريف كتبها

حوار مع: **الشيخ محمد هادي معرفت**<sup>(\*)</sup>

ترجمة: سرمد علي

ولد الشيخ محمد هادي معرفت سنة ١٢٠٩هـ، في مدينة كربلاء المقدسة، في أسرة من علماء الدين. والده الشيخ علي معرفت الاصفهاني، حيث كان يُعد من مشاهير خطباء مدينة كربلاء. وبعد إكمال دراسة المراحل الابتدائية انخرط الشيخ معرفت في الحوزة العلمية، وكان له من العمر في حينها اثنتا عشرة سنة، وبعد إكمال الدروس في مرحلة المقدمات درس السطوح العالية عند أساتذة ومشايخ مثل: الشيخ يوسف الخراساني، والسيد حسن القزويني (في كربلاء)، والمراجع العظام: السيد محسن الحكيم، والسيد علي الفاني، والشيخ حسين الحلبي، والميرزا باقر الزنجاني، وكان أكثر حضوره عند السيد أبي القاسم الخوئي (في مدينة النجف الأشرف). وبعد حضور الإمام الخميني في النجف الأشرف واطلب الشيخ معرفت على حضور درسه بشكل متواصل، وفي عام ١٢٥٠هـ انتقل إلى الحوزة العلمية في قم.

وبالإضافة إلى جهوده العلمية في مجال التدريس والتحقيق في مجال الفقه والأصول، خصّص جزءاً كبيراً من وقته في البحث والتحقيق في الشأن القرآني. تشهد له بذلك مقالاته وكتبه المتعددة، ولا سيما منها سلسلة مجلدات «التمهيد في علوم القرآن». وقد عقدنا معه هذا الحوار في موضوع «الأديان في القرآن»، وهو من الأبحاث التي لا تزال بحاجة إلى المزيد من الدراسة والتحقيق العميق.

---

(\*) فقيهٌ وعالمٌ قرآنٌ بارزٌ. له مؤلفات مشهودة في مجال الدراسات القرآنية.

﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . نَتَقَدَّمُ بِالشُّكْرِ الْجَزِيلِ لِسَمَاهَةِ الْأَسْتَاذِ الْكَبِيرِ مَعْرُوفٍ عَلَى إِتَاحَةِ هَذِهِ الْفَرْصَةِ لَنَا . وَالْسُّؤَالُ الْأُولُ الَّذِي نَوْدُ أَنْ نَطْرُحُهُ عَلَيْكُمْ هُوَ: مَلَأَذَا يُشَيرُ إِلَى الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ إِلَى أَدِيَانِ بَعِينِهَا، وَلَا يُشَيرُ إِلَى الْأَدِيَانِ الْأُخْرَى الَّتِي كَانَ لَهَا فِي حِينِهَا حُضُورٌ وَاسِعٌ وَكَبِيرٌ فِي الْمَنَاطِقِ الْبَعِيدَةِ عَنِ الْجَزِيرَةِ الْعَرَبِيَّةِ، وَفِي الْوَقْتِ نَفْسَهُ يُشَيرُ إِلَى بَعْضِ الْأَدِيَانِ الَّتِي لَمْ يَكُنْ لَهَا فِي تَلْكَ الْفَتَرَةِ إِلَّا النَّزَرُ الْقَلِيلُ مِنَ الْأَتْبَاعِ، مِثْلُ: الصَّابَائِةُ أَوِ الْمَنَدَائِيَّةُ؟﴾

﴿ هَذَا أَحَدُ الْإِشْكَالَاتِ الَّتِي أَثَارَهَا الْمُسْتَشْرِقُونَ أَيْضًا . وَقَدْ سَبَقَ لَنَا أَنْ ذَكَرْنَا الْإِجَابَةَ عَنْهُ فِي الْجَزْءِ السَّابِعِ مِنْ كِتَابِ التَّهَمِيدِ . إِنَّ الْمُسْتَشْرِقِينَ إِنَّمَا أَثَارُوا هَذِهِ الْإِشْكَالَ بِهَدْفِ إِثْبَاتِ قَلَّةِ مَعْلُومَاتِ النَّبِيِّ الْأَكْرَمِ ﷺ فِي هَذَا الشَّأنَ؛ لَأَنَّهُمْ عَلَى كُلِّ حَالٍ بِصَدْدِ إِثْبَاتِ أَنَّ الْقُرْآنَ إِنَّمَا هُوَ مِنْ تَأْلِيفِ شَخْصِ النَّبِيِّ الْأَكْرَمِ، وَأَنَّهُ لَا صَلَةَ لَهُ بِالْوَحْيِ وَالسَّمَاءِ، وَإِنْ مِنْ بَيْنِ الْأَدَلَّةِ عَلَى ذَلِكَ الْمَسْتَوِيِّ الْمُتَدَنِّيِّ مِنَ الْمَعْلُومَاتِ الَّتِي يَمْتَلِكُهَا فِي هَذَا الْخُصُوصِ! وَبِطَبِيعَةِ الْحَالِ فَقَدْ أَثَارُوا إِشْكَالَاتَ أُخْرَى أَيْضًا، مِنْ قَبْلِ: إِنَّ بَعْضَ الْمَعْلُومَاتِ الَّتِي يَقْدِمُهَا النَّبِيُّ لَا تَطْبِقُ الْحَقَائِقَ، وَلَا يَمْكُنْ لَهَا أَنْ تَكُونَ مِنَ الْوَحْيِ فِي شَيْءٍ! وَقَدْ أَجَبْنَا عَنْهَا بِأَجْمَعِهَا . وَهَذِهِ فِي مُورِدِ قَوْلِهِمْ: إِنَّ الْقُرْآنَ يَحْتَوِي عَلَى أَخْطَاءَ تَارِيَخِيَّةَ أَثَبَتُنَا أَنَّ الذِّي وَقَعَ فِي الْخَطَأِ التَّارِيَخِيِّ هُمْ أَنفُسُهُمْ، بِمَعْنَى أَنَّ الْوَثَائِقَ الَّتِي قَدَّمُوهَا لِإِثْبَاتِ وَقُوعِ الْقُرْآنِ فِي الْخَطَأِ التَّارِيَخِيِّ تَبَثُّ أَنَّهُمْ هُمُ الْمُخْطَئُونَ، وَلَا يَنْبَغِي لِلْقُرْآنِ.

وَأَمَّا بِالنَّسْبَةِ إِلَى خُصُوصِ سُؤَالِكُمْ فَيُجِبُ القِولُ: إِنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ قَدْ خَاطَبَ الْعَرَبَ، وَعَلَيْهِ يَجِبُ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِلِغَةٍ يَفْهَمُونَهَا، وَفِي ذَلِكَ يَقُولُ تَعَالَى: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمَهُ لِبَيْبَنِ لَهُمْ» (إِبْرَاهِيمٌ: ٤)، بِمَعْنَى أَنَّ كُلَّ نَبِيٍّ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَلَى مَعْرِفَةٍ كَامِلَةٍ وَدَقِيقَةٍ بِجَمِيعِ تَقَالِيدِ وَعَادَاتِ الْقَوْمِ الَّذِينَ يُرْسَلُ إِلَيْهِمْ، بَلْ وَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُلْمِمًا بِجَمِيعِ أَسَالِيبِهِمُ الْلُّغَوِيَّةِ وَحَوَارَاتِهِمُ الْيَوْمَيَّةِ؛ لِأَنَّهُ يَعْتَزِمُ التَّفَاهِمُ مَعْهُمْ، فَلَوْ عَجزَ النَّبِيُّ عَنِ إِثْبَاتِ وَتَرْسِيقِ أَهْدَافِهِ بَيْنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ بَعْثَ فِيهِمْ سِيَّكُونُ عَنْ هَدَايَةِ غَيْرِهِمْ أَكْثَرَ عَجَزًا؛ إِذْ يَتَعَيَّنُ عَلَى قَوْمِهِ وَأَبْنَاءِ مَنْطَقَتِهِ إِعْانَتُهُ وَمَسَاعِدَتُهُ فِي نَسْرَ رسَالَتِهِ، وَعَلَيْهِمْ أَنْ يَشَهُدُوا لَهُ بِالصَّدِيقِ وَالصَّحَّةِ . وَمِنْ هَنَا كَانَ الْمُخَالِفُونَ يَبْذَلُونَ كُلَّ

جهدهم من أجل إثبات كفر أبي طالب وعبد الله<sup>(١)</sup> وحمزة بن عبد المطلب وغيرهم من القرابة القريبة من النبي الأكرم؛ ليخلصوا إلى نتيجة مفادها أن النبي لم يكن مرسلًا من الله؛ بدليل أن المقربين من أهل بيته لم يصدقوا به ولم يؤمنوا له! ومن هنا كان الأئمة من أهل البيت<sup>عليه السلام</sup> يصرُّون منذ البداية على تكذيب هذا الادعاء، والقول بأن أبي طالب لم يكن مؤمناً فحسب، بل كان من أول الناس إيماناً بنبوة ابن أخيه. إن هذه المسألة لا يخفى تأثيرها من ناحية علم الاجتماع، ولا من ناحية علم النفس، في التبليغ والدعوة. إذن يجب أن يفهم الناس كلامه، وأن لا ينطوي بيانه على أي غموض وإبهام، ومن هنا فإنهم كانوا يفهمون القرآن جيداً؛ لأنَّه كان يستخدم لفهم وأساليبِهم الكلامية. وبطبيعة الحال فإنَّ هذا لا ينافي أن يكون القرآن قد نزل بشكلٍ أجمل وأقوى وأمنٍ وأرفع من المستوى الأدبي الذي كانوا عليه، حتَّى أنه كان معجزة من هذه الناحية، ولكنَّه في الوقت نفسه لم يخرج عن حدود معرفتهم.

عندما يتكلَّم النبيَّ فمن الواضح أنه يأتي بشواهد تاريخية على إثبات دعوته، بمعنى أنه يأتي بشواهد من تاريخ الأمم والأديان السابقة والأنبياء السابقين. ومن الطبيعي أن الشاهد إنما يكون مقبولاً إذا كان المخاطب يعرِّفه، بمعنى أنه إذا ذكر اسم أمَّةٍ ما يجب أن يكون المخاطبون على معرفة بتلك الأمة، وإذا ذكر اسم نبِيًّا يجب أن يكونوا على معرفة به؛ إذ لا تأثير لمجرد الادعاء بوجود نبِيٍّ في قرية لا نعرف مكانها من الكرة الأرضية، وأنَّه قام بهذا الإنجاز لقومه، وترك هذا التأثير على أمنته وأبناء شعبه؟ فحتَّى قصة عاد، التي تُعدَّ اليوم مثار بحثٍ وجدلٍ؛ حيث لا يزال هناك غموضٌ حولها، وإنَّ البلدة التي كانوا يقطنونها لا تزال إلى اليوم من بين الأماكن التي لم يتم اكتشافها، ولكنها في عصر النبيِّ ونزل القرآن كانت معروفةً. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأحقاف، حيث تقع بين اليمن وحضرموت، ومكائِنُهم معروفةٌ، إلا أنَّ السكان هناك معروفون بشدة البأس والقتال، وإنَّهم لذلك لا يسمحون بإجراء حفرياتٍ في مناطقهم، وقد حاول حتَّى بعض تجار حضرموت القيام بهذه الحفريات والتنقيب عن آثار في الأحقاف، وأنفقوا أموالاً طائلة، وحصلوا على بعض الأشياء، بينما أنَّ سكان تلك المنطقة حالوا دون إتمام المشروع. هناك في الأحقاف الكثير من الرمال

التي لا تحتاج إلا لقليل من الريح كي تغير معالم المنطقة بلمح البصر.

إن القرآن الكريم يذكر مسألة عام للمخاطبين من العرب وكأنهم يعرفونهم بداعه، حيث يقول لهم: إنكم قد رأيتموه وخبرتموه. وقال تعالى بشأن قوم لوطنهم: «وَإِنَّكُمْ لَتَمَرُونَ عَلَيْهِمْ مُصْنِعِينَ ◆ وَبِاللَّيلِ أَفَلَا تَنْقُلُونَ» (الصافات: ١٢٧ - ١٢٨). فقد كان موضع سكناهم قريباً من الأردن، وكان سكان شبه الجزيرة العربية في أسفارهم إلى الشام يمرؤون بهم عند الصباح، وعند عودتهم كان كل شيء على مدى رؤيتهم، بما يعنى أن العرب لم ينكروا شيئاً من هذه الأمور التي عرضها القرآن عليهم، والقرآن بدوره إنما أراد بذلك منهم أن يشهدوا له بالحقيقة.

ثم إن القرآن الكريم يقول: «وَرَسُلًا لَمْ نَعْصُنْهُمْ عَلَيْكُمْ» (النساء: ١٦٤)، بمعنى أن هناك أنبياء لم يرِ ذكر أسمائهم في القرآن؛ إذ لا توجد فائدة ترجى من ذكر أسمائهم؛ لأن المخاطبين لم يكونوا يعرفونهم. فعلى سبيل المثال: لو مست الحاجة إلى ذكر بعض سلاطين الجور من الذين تم إسقاطهم، والاستشهاد بهم لداعي الاعتبار، يكفي بطبيعة الحال أن نذكر أسماء ثلاثة منهم؛ إذ من غير المعقول أن نأتي على ذكر أسماء جميع سلاطين وملوك الجور الذين شهدتهم العالم، وتمنت الإطاحة بهم جميماً. يقول علماء البلاغة: إن عدم رعاية أدنى النكات البلاغية من شأنه أن يسقط الكلام من الاعتبار والتأثير، ومن هنا فإننا إذا أردنا الاستشهاد بوجود أمم تمردت على الأوامر والأحكام الإلهية، وأنها تعرضت للعقاب، وأنه كان هناك أنبياء نجحوا في هداية أقوامهم أو لم ينجحوا في ذلك، يكفي أن نذكر بعض المصادر والأمثلة القليلة على ذلك. ومن الطبيعة أن تتنتصر هذه الأمثلة على الأنبياء الذين يعرفهم المخاطب، دون أن تكون هناك حاجة إلى ذكر جميع الأنبياء. وعليه فإن عدم ذكر سائر الأنبياء لا ينهض دليلاً على أن المتكلم لم يكن يعرفهم، أو أنه لا يعترف لهم بالنبوة، بل لأنه لم يوجد حاجة أو ضرورة إلى ذكرهم بعد اكتفائهم بمَذْكرهم، ومعه يكون ذكرهم زائداً على الحاجة، وغير مُجنٍ؛ لأنه لا ينطوي على ثمرة بالنسبة إلى المخاطبين.

✿ إن هذا الكلام الذي ذكرتموه يثبت أن القرآن كانت له ملاحظات في بيان

المسائل، يَبْيَدُّ أنه لا يثبت علم النبي بغير ما ذُكر في القرآن. يضاف إلى ذلك أنه بالالتفات إلى أن أغلب المخاطبين للنبي كانوا من العرب، وأن أكثر العرب كانوا من المشركين، أي حتى اليهود والنصارى كانوا أقلية، في حين أن المشركين لم يكونوا على علم بتلك الأمور التي من شأنها أن تتفهم في مقام المحاججة مع النبي. ثم إنه يبدو أن استشهاد القرآن لا ينطوي على ناحية تاريخية أو احتجاجية، وإنما غاية ما هناك أن القرآن ذكر كلاماً، ورئب عليه نتيجة أخلاقية أو أخرى.

⊗ في الأساس نحن لا نريد إثبات ما إذا كان القرآن يعلم أو لا يعلم؛ إذ لا دخل لهذا الأمر في الهدف الذي احتطه القرآن لنفسه. إنما الكلام يكمن في أن هؤلاء يريدون - من خلال عدم ذكر هذه الأسماء - الوصول إلى نتيجة مفادها أن القرآن لم يكن يعلم. ونحن نقول: إن عدم ذكر الموارد الأخرى لا يشكل دليلاً على أن القرآن لم يكن يعلم. وبعبارة أخرى: إن عدم الذكر لا يدل من الناحية المنطقية على عدم العلم. وبطبيعة الحال فإن علم أو عدم علم صاحب القرآن بحث آخر، يجب إثباته بطرق أخرى.

الأمر الآخر: إنه لا يمكن القول: إن الله لم يأخذ اليهود بنظر الاعتبار، بل إن المشركين في الأساس كانوا يعتبرونهم من العلماء. يقول ابن خلدون: إن السبب في انتشار الإسرائييليات في التفسير والتاريخ على نطاق واسع هو أن العرب لم يكونوا متعلمين، صحيح أنهم كانوا يتواصلون مع الشرق والغرب بواسطة التجارة، حيث كانوا يتوجهون إلى حضرموت شرقاً لفرض التجارة، ولا يذهبون إلى الهند عبر البحر والمحيط، ولكن السفن التجارية كانت تأتي من الهند، وترسو في خليج عدن، وتتنزل شحنتها من البضائع، ويتم تسليمها إلى العرب؛ لأن شبه الجزيرة العربية كانت تشكل مناطق غير آمنة بالنسبة إلى غير العرب، ولم يكن بإمكان التاجر الأجنبي والغريب أن يتقلّب ببعضه في العمق البري لهذه المنطقة. ومن بين العرب كانت قريش وحدها هي التي تستطيع القيام بهذه المهمة؛ وذلك بسبب هيمنتهم على الكعبة المشرفة، فكانوا يحظون باحترام القبائل الأخرى؛ بوصفهم أبناء قبيلة مقدسة، وإنما القبائل العربية الأخرى لم تكن تمارس هذه التجارة، الأمر الذي أدى إلى انتعاش

الاقتصاد في مكة المكرمة. وكان العرب ينقلون هذه البضائع إلى سواحل البحر الأبيض المتوسط لنقلها عبر السفن إلى أوروبا. وهذه هي رحلة الشتاء والصيف الوارد ذكرها في القرآن الكريم. ولذلك كان تواصلهم مع الهند قليلاً جداً. وكذلك إذا كان لهم تواصل مع الرومان فإنه لم يتجاوز حدود تسليم البضائع لهم، والتعاطي معهم بالبيع والشراء، دون أن يطلعوا على ثقافتهم.

ولذلك كان ابن خلدون يقول: إن العرب إذا أرادوا معرفة المسائل الفلسفية من قبيل: المبدأ والوجود، وفلسفة الوجود، والمعارف الأخرى، توجهوا إلى اليهود؛ باعتبارهم إياهم من العلماء، وليسوا أميين مثلهم. يقول ابن خلدون: إن اليهود الذين كانوا يقطنون شبه الجزيرة العربية لم يكن مستواهم العلمي والثقافي يفوق المستوى المعرفي للسكان العرب في هذه المنطقة كثيراً، وإنما كل ما يعلموه هو شيء من تاريخ الأنبياء فقط، وكانوا يضيفون إلى ذلك أشياء من نسج خيالهم. وكان العرب يتصورون أن كل ما ي قوله اليهود هو من وحي السماء. وقد تم الوقوف بوجه هذه العادة في عصر النبي الأكرم ﷺ، ولكنها عادت ثانية بعد رحيل رسول الله، وبذلك وجدت الإسرائييليات طريقها إلى دائرة الإسلام. يبدأ أن ما كان الإسرائييليون ينقلونه إلى العرب لم يكن هناك مستند تاريخي يدعمه في كتاب. وبذلك فإنه ليس هناك رب في أن العرب كانوا جاهلين. وعليه لو أراد القرآن أن يتحدث عن بودا فإنهم لم يكونوا ليفهموا شيئاً من ذلك، ولا يسعهم الرجوع إلى مصدر قريب منهم للتعرف عليه. بخلاف الحديث عن موسى عليه السلام، حيث المرجعية للتعرف عليه متمثلة باليهود المقيمين بين العرب، ولذلك كانوا يرجعون إليهم إذا أرادوا معرفة ما إذا كان يمكن للنبي أن يكون بشراً أم لا؟ وفي ذلك يقول تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ» (يوسف: ١٠٩)، بمعنى أن الأنبياء كانوا من البشر، ويقول تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ◆ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْزَّيْنِ» (النحل: ٤٤ . ٤٣)، الأمر الذي يثبت أنهم كانوا من الجهل بحيث لا يعلمون ما إذا كان يمكن للنبي أن يكون من البشر، ولذلك كانوا يسألون اليهود: هل كان أنبياؤكم من البشر؟! هذا ما كان عليه المستوى المعرفي بين هذه الأمة، فهل تتوقعون بعد ذلك من القرآن أن يذكر لهم

أموراً أبعد من ذلك؟! ويحدّثهم عن أمور لا طريق لهم إلى معرفتها، وتحديد صحيحة من سقيمها. نقول أحياناً: إن القرآن الكريم لا يحتوي على الكثير من الأدلة الإعجازية التي تثبت أنه معجزة، وعليه كان من المناسب لو أنه جاء على ذكر هذا النوع من المغيبات؛ ليثبت إعجازه بواسطتها. وبذلك سيطرح القرآن مسائل هي من قبيل: لقلة اللسان التي لا يمكن أن يتربّب عليها أيَّ أثر عملي في مرحلة نزوله، هذا في حين أن القرآن يشتمل على ما يكفي من الأدلة التي تثبت إعجازه للأجيال القادمة؛ حيث هناك الكثير من الإشارات العلمية في هذا الشأن. ثم حتّى لو ذكر النبي اسم بوداً في القرآن الكريم لن يعدّ المتذرّعون وسيلةً لاتهام النبي بأنه قد تعلّم هذه الأسماء من الهند عندما كانت سفنهم ترسو على ساحل بحر العرب مما يلي شبه الجزيرة العربية.

\* إن ما ذكرتموه من أن العرب في شبه الجزيرة العربية كانوا هم المخاطبون الأوائل للنبي الأكرم يحتوي على نكتةٍ بلاغية جيّدة، ولكنَّ كلامنا يكمن في أن الدين الإسلامي يُعتبر هو الدين الخاتم والشامل الذي يخاطب جميع سكّان المعمورة، ولا يقتصر في دعوته على قومه من العرب فقط، وإنما هو رسالة لجميع الأمم في مختلف الأعصار والأمسّار، وحتّى الأجيال القادمة.

✿ عليكم أن تدركوا أن الإسلام قد أوقد قبساً وأعطاه للعرب، حيث قال لهم الله تعالى: «وَكَذَّلِكَ جَعْلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطَا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» (البقرة: ١٤٢). ومن بين الوصايا التي قالها النبي في آخر حياته: إن شبه الجزيرة العربية يجب أن تكون خاليةً من المشركين، وأن لا يستطيعها غير المسلمين؛ لأن قبس المدّاية هنا يجب أن ينطلق من هذه النقطة ليشعّ على العالم بأسره. بيّد أن نقل رسالة الإسلام إلى خارج شبه الجزيرة العربية يتطلّب أسلوباً آخر مختلفاً عن الأسلوب المتبّع في مخاطبة العرب. فهل تتوقّعون من الله أن يخاطب الفرس بنفس الأسلوب الذي خاطب به العرب؟ يقول الله تعالى: «وَلَوْ نَرْلَنَاهُ عَلَى بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ ❀ فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ» (الشعراء: ١٩٨ - ١٩٩)، وقال في آية أخرى: «فَإِنْ يَكُفُّرُ بِهَا هُؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلَّنَا بِهَا قَوْمًا لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ» (الأنعام: ٨٩)، بمعنى أن هناك أممًا تؤمن فور

سماعها للحق، أي إن النبي الأكرم ﷺ كان قد أخذ بنظر اعتباره أممًا سريعة الإيمان والقبول بالحق. وعندما نزلت هذه الآية وضع النبيَّ يده على كتف سلمان وقال: «هذا وقومه»، أي إن القرآن كان يفخر بالأمم التي لا تُبدي عناداً في مواجهة الدعوة الإسلامية. ومن هنا عليكم أن لا تتوقعوا من القرآن أن يخاطب الأمم الأخرى بنفس أسلوب الخطاب الذي خاطب به العرب.

كما نشاهد اليوم أمثلة حية من الشعوب المتحضرة والواعية في أوروبا وأميركا وغيرها من البلدان الأخرى، لا يتوقف إيمانهم بالإسلام على مثل هذه الأمور الجزئية التي طرحتها الإسلام على العرب، وإنما هم يؤمنون بالإسلام فور سمعاً لهم لتعاليمه، النابضة بالحياة، والزاخرة بمحكم الأخلاق، دون أن يروا حاجة إلى الاستدلال؛ وذلك بسبب نقاء فطرتهم.

ولا بدَّ هنا من إضافة هذه النكتة، وهي أن أحد أسباب تأثير ظهور الإمام الحجة المهدى المنتظر عليه السلام يعود إلى هذه الحقيقة؛ وذلك لأن الإمام المنتظر عندما يظهر إلى الناس يعلن الحق بوضوح، وعليه يجب أن يكون المستوى الفكري للبشر قد بلغ مرحلة متقدمة من النضج، بحيث يتقبل الحق فور سمعه.

وها نحن اليوم نرى كيف ينتشر الإسلام بين الأمم الأخرى. فما هو المنطق الذي تستعملونه الآن لإثبات أحقيَّة الإسلام للناس؟ إن الناس اليوم بمجرد أن يستمعوا إلى تعاليم الإسلام، ودرِّكوا انسجام هذه التعاليم مع الفطرة، فإنهم يؤمنون بها، كما آمن بها قبلهم سلمان الفارسي؛ حيث كان يبحث عن ضالته، وعندما عثر على تلك الضالة آمن بها دون المطالبة بدليلٍ خاصٍ. وقد تعرَّضنا إلى هذا البحث في موضعه في الجزء الرابع من كتاب التمهيد، حيث قلنا هناك: «إن الإعجاز ضرورة دفاعية، وليس ضرورة دعائية»، بمعنى أن النبيَّ لم يجتاز المعجزة لقبول الدعوة وتبيين الرسالة، وإنما للدفاع عن نفسه وعدم تحذيقه. وبذلك يكون للإعجاز موضعه الخاص، كما للسيف موضعه الخاص. فالمعجزة يتم اللجوء إليها عند عرض الشبهات والشكوك، ولذلك فإن النبيَّ في السنوات الثلاث الأولى من دعوته السرية لم يكن لديه قرآن، ولم يكن لديه إعجاز آخر، ومع ذلك تركت كلمته تأثيرها على شباب قريش والعرب،

والكثير من أصحاب الفطنة والضمائر الحية، وبعد ذلك بثلاث سنوات انتقل إلى الجهر بالدعوة. وحيث بدأ العرب بإثارة الشبهات حول دعوة الرسول مستَ الحاجة إلى اجتراح المعجزات. وعليه لم تكن العجزة لإثبات أصل الدعوة وإبلاغها، وإنما لكسر العزلة والحصار الذي فرضه المشركون على رسول الله ﷺ وصحابه، من خلال إثارة الشبهات حوله.

﴿ هل يُعد مصطلح أهل الكتاب مصطلحاً توقيفياً أو هو ناظرٌ إلى حقيقة؟ بمعنى أنه لو ثبت من الناحية العلمية والتاريخية أن البوذيين مثلًا كان لهم كتاب أيضاً هل يمكن لذلك اعتبارهم من أهل الكتاب، حتى وإن لم يرد وصفهم في القرآن بذلك؟

﴿ إن الزرادشتين والهندوس من أهل الكتاب. وقد قيل للنبي: لماذا أخذت الجزية من الموس، مع أنهم مشركون؟ فقال: إنهم أهل كتاب. ولذلك فإن فهمنا قد أخذ هذه المسألة أخذ المسلمين. وأما أهل السنة فقد وقع الخلاف بينهم في هذا الشأن، والرأي الأرجح عندهم هو أن الموس من أهل الكتاب. وعليه فإن مسألة أهل الكتاب كانت مطروحةً منذ القديم، والمسألة تذهب إلى أبعد من ذلك، وإن الاختلاف الذي يحاول البعض إثارته بين أهل الكتاب وغيرهم لا أساس له من الصحة. إن ما يحاول البعض إثباته من الحكم على أهل الكتاب بالطهارة، والقول بنجاسة غير أهل الكتاب، لا يقوم على دليلٍ صحيح، بل ليس هناك دليلاً على نجاسة أحدٍ بسبب كفره، بل حتى المرتد ليس نجساً. نعم، كانت هذه المسألة مطروحةً في برهة من الزمن، أما الآن فقد أتضح أمرها للجميع، ولم يُعد هناك من ثمرة تترتب على تقسيم الناس إلى: كتابيين؛ وغير كتابيين. إن الثمرة المتصورة على هذه المسألة إنما تتجلى في مسألة أخذ الجزية وعدمهها، وأما في ما يتعلق بالحكم بالطهارة والنجلاء فلا فرق بين الكتابي وغيره من هذه الناحية. والجزية هي من قبيل: الأحكام الحكومية، ولها بحثها المستقل. ونحن اليوم، مثلاً، لا نأخذ جزية من أهل الكتاب الذين يعيشون معنا في هذا الوطن، بل لا توجد إمكانية لطرح هذه المسألة في العالم المعاصر. وهناك رواياتان مأثورتان عن الإمام الصادق ع يقول فيها: إن النبي قد جعل دية الداخلين في

ذمته مساوية لدية المسلمين، بمعنى أن اليهود والنصارى الذين دخلوا في ذمة المسلمين يتساونون معهم في الدية. وقد سأله الرأوى الإمام الصادق عليه السلام عن اليهود والنصارى الذين كانوا يعيشون معهم في تلك الفترة؟ فقال الإمام بأن الحكم يشملهم أيضاً، وأن النبي قد أعطى الذمام لجميع اليهود والنصارى.

ثم إن الجزية هي نوع ضريبة يعود تحديدها إلى ولی الأمر في كلّ عصر. وقد كان يتم إعفاء اليهود والنصارى من دفع الكثير من الضرائب التي يدفعها المسلمون، وكانوا في المقابل يدفعون الجزية بدلاً منها، وأما في بلدنا فإن هؤلاء يدفعون جميع أنواع الضرائب، وعليه لا معنى لفرض الجزية عليهم. وإن تحديد الجزية وبيان مقدارها يعود إلى تشخيص ولی الأمر، فهي - كما تقدم - من قبيل: الأحكام الحكومية، بمعنى أنها تتعلق برأي ولی الأمر في كلّ عصر بمحاجحة نوع الخراج والضرائب المفروضة على أنواع الخراج؛ لأن هؤلاء يتمتعون بجميع حقوق المواطن، أسوة بسائر المسلمين، فعليهم في المقابل أن يدفعوا الضريبة، وحيث يتم الآن في بلدنا أخذ الضرائب من الجميع بالتساوي لا يكون هناك معنى لفرض الجزية عليهم. هذا هو حكم المسألة، وليس الأمر بأننا قد تخلينا عن هذا الحكم؛ خوفاً من الرأى العام العالمي، أو أننا إنما لم نعد نأخذ الجزية؛ للتخلص من الضغوط الدولية.

### ✿ ما هو موقف القرآن من الكتب السماوية الأخرى؟ وهل هو تأييدها أو القول

بتعريفها؟

✿ لقد ذكرنا في كتاب «التمهيد» سبعة أنواع للتحريف، ومن بينها: التحريف المعنوي، وهو يعني تفسير الكلام على غير وجهه. وقد حدث هذا النوع من التحريف في القرآن الكريم أيضاً، فكما من آية فسروها على غير وجهها<sup>١٦</sup> وكل ذلك هو من قبيل: التحريف المعنوي. وإن ما يذكره القرآن الكريم بالنسبة إلى الكتب السابقة من التحريف هو من قبيل: التحريف المعنوي. وأما التحريف اللغطي فهو من قبيل: استبدال كلمة بكلمة أخرى، أو إضافة كلمة إلى النص، أو حذف كلمة من النص، أو استبدال موضع كلمة بموضع كلمة أخرى، وهو ما يصطلاح عليه بعبارة أخرى بالتحريف الموضعي، أو التحريف بالزيادة والنفيصة. وكل هذه الموارد هي من

قبيل: التحريف اللغطي. وفي قراءة ابن مسعود . على سبيل المثال . استبدال عبارة (كالعنون المنفوش) بعبارة (كالصوف المنفوش).

ولم يتعرّض القرآن بشأن الكتب السابقة إلى هذا النوع من التحريف. وقد ذهب جميع المفسّرين إلى تفسير التحريف الوارد في قوله تعالى: «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِيعِهِ» (المائدة: ٤١)، وفي قوله تعالى: «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِيعِهِ» (النساء: ٤٦)، بالتحريف المعنى، حيث يتمّ بيان التحريف بشكلٍ جميل، إذ يقال: إن اللفظ وضع على المعنى، فلماء وضع للدلالة على مفهوم هذا الجسم السائل. وبذلك فإن اللفظ ركب على المعنى؛ فالمعنى مرکوبٌ واللفظ راكب، والتحريف المعنى يعني أن يكون اللفظ قائماً في مكانه، مع استبدال المعنى والمرکوب، وهذا هو معنى قوله تعالى: «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِيعِهِ»، بمعنى أنهم يخرجون الكلام عن المعنى الذي وضع له، واحتلّاً معنى آخر بدلاً منه. وقد بين جميع المفسّرين هذا الأمر بشكلٍ واضح وصريح، ولا سيما جار الله الزمخشري.

وأما من زاوية النظرة الخارجية فإن التحريف الذي أصاب العهدين كان ناتجاً من الترجمات. لقد بذلت جهوداً كثيرة كي أرى جميع الكتب التي تم تأليفها في الرّد على كتب الأديان السابقة . سواء من السنة أو الشيعة ..، فوجدت أنها بأجمعها تقول: إن هذه الكلمة قد تم تفسيرها من قبل أهل الكتاب على هذا الشكل، في حين أن معناها غير ذلك. ولا يزال هذا النوع من التحريف مستمراً إلى يومنا هذا، فنسخة الكتاب المقدس المتوفرة عندي، والتي يعود تاريخ طباعتها إلى ما قبل قرنين من الزمن، يوجد فرقٌ بينها وبين نسخة الكتاب المقدس التي طبعت هذه السنة في لندن؛ فالمذكور في النسخة القديمة أن الله نزل من العرش، و«جعل يتمشّى» على السحاب؛ وأما في الطبعة الجديدة فالمكتوب هو «يتجلّ»، بدلاً من «يتمشّى»؛ وذلك لأن الأمزجة الراهنة للناس في هذا العصر لم تَعُدْ تقبل أن ينزل الله ويتمشّى. وهذا يعني وقوع التحريف المعنى في الطبعات الجديدة؛ إذ يقومون بإجراء تحديّثات في المعاني. ولكن هل أُجري مثل هذا التغيير في النسخة الأصلية للكتاب المقدس بطبعته اليونانية؟ لم يصدر مثل هذا الادعاء من أحدٍ حتى الآن، ناهيك عن إثباته.

إن من بين أسباب إمكان التحريف في ترجمات التوراة والإنجيل، وعدم إمكان ذلك بالنسبة إلى القرآن، هو أن كتب الأديان السابقة كانت محدودة. فمثلاً: في ما يتعلّق بكتاب «الأفستا» لم تتوفر منه في طول وعرض الإمبراطورية الفارسية الواسعة سوى ٢٥ نسخة، بعدد المواجهة<sup>(٣)</sup>. ولذلك تمكّن الإسكندر المقدوني من إتلاف جميع هذه النسخ في هجومه على كامل الإمبراطورية الفارسية. وقد تبّه النبي الأكرم إلى هذه الناحية، ولذلك بادر منذ اليوم الأول من نزول القرآن - حتى لو نزلت سورة قصيرة - إلى حثّ الجميع على استساخها وكتابتها. وقد استمرّت هذه السنة الحسنة بزخم أشدّ حتّى بعد رحيل رسول الله ﷺ، فكانت أعداد نسخ القرآن تزداد طرداً مع اتساع رقعة نفوذ المسلمين في العالم، وبذلك تمت صيانة القرآن من التحريف. فالقرآن منذ اليوم الأول من نزوله لم يكن حكراً على فرقه معينة دون غيرها، حتّى يكون تحريفه أمراً ممكناً. فالسيد المرتضى - مثلاً - يقول: إن كتاب (معنى الليب) لا يمكن لأحدٍ أن يقوم بتحريفه؛ لأن نسخه كثيرة ومتوفرة عند الجميع.

إن أخبار اليهود لم يكونوا يسمحون بعرض التوراة على الناس أبداً، بمعنى أن اليهودي العادي لم يكن بإمكانه أن يرى التوراة منذ ولادته إلى حين مماته. وهذا كان الأخبار يقرأون من التوراة على الناس على طبق أهوائهم، وفي ذلك يقول الله تعالى: «فَوَلِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (البقرة: ٧٩)، وقال الله تعالى في موضع آخر: «فَلَمَّا فَلَوْا بِالْتُّورَاةِ فَأَثْلَوْهَا إِنْ كَثُرْتُمْ صَادِقِينَ» (آل عمران: ٩٣). وهذا يثبت أن القرآن الكريم كان يبدي حساسية بالنسبة إلى التوراة، ويؤكّد على ضرورة الإتيان بها، فلو أن التوراة التي كانت بحوزة أولئك الأخبار كانوا يحرّفونها لمصلحتهم، ثم يأتون بها ويقرأونها، لم يكن بوسع أحدٍ أن يدعّي وقوع التحريف في تلك التوراة الأصلية، بمعنى أن الوحي الذي نزل من قبل الله على النبي موسى عليه السلام، وكان عبارة عن عشرة ألواح، والمتوفر منها حالياً لا يتجاوز السبعة، لا يمكن لأحد أن يدعّي وقوع التحريف فيها؛ لأن مثل هذا الادعاء يحتاج إلى دليل. والقرآن إنما تحدث عن التحريف المعنوي فقط.

كما لا بدّ من الالتفات إلى هذه الحقيقة، وهي أن النبي عيسى بن مريم عليه السلام لم

يُكَلِّمُ لَهُ كِتَابٌ بِاسْمِ الْإِنْجِيلِ؛ فَإِنَّ الْإِنْجِيلَ كَلْمَةً يُونَانِيَّةً تُعْنِي الْبَشَارَةَ؛ فَكَلْمَةُ الْإِنْجِيلِ تُعْنِي بِشَارَاتِ النَّبِيِّ عِيسَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتَعَالَيْمَهُ الَّتِي تَخْرُجُ النَّاسُ مِنْ حَالَةِ الْيَأسِ؛ لِأَنَّ الْيَهُودَ كَانُوا يَعْمَلُونَ عَلَى بَثِّ الْيَأسِ فِي قُلُوبِ النَّاسِ، فَجَاءَ النَّبِيُّ عِيسَى الْمَسِيحُ لِكَيْ يَبْعَثَ الْبَشَرَى بَيْنَ النَّاسِ، وَيَجْعَلَهُمْ مُتَفَاعِلِينَ بِالْمُسْتَقْبَلِ، وَيَمْنَحُهُمْ حَيَاةً مُفْعَمَةً بِالْبَهَجَةِ وَالنِّشَاطِ. وَقَدْ قَامَ تَلَامِيذُهُ بَعْدَ ذَلِكَ بِتَدْوِينِ تُلُوكِ الْبَشَارَاتِ، لَا أَنَّهُ جَاءَ بِكِتَابٍ مِنْ عَنْهُ اللَّهِ. وَأَمَّا قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى لِسَانِ النَّبِيِّ عِيسَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَكَانَيَ الْكِتَابَ» (مُرِيمٌ: ٢٠) فَالْكِتَابُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ يُعْنِي الشَّرِيعَةَ. إِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: «وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (الْبَقْرَةُ: ١٢٩؛ آلُ عُمَرَ: ١٦٤؛ الْجَمَعَةُ: ٢) يُعْنِي أَنَّهُ يَعْلَمُهُمُ الشَّرِيعَةَ وَالْحِكْمَةَ. فَالْكِتَابُ يُعْنِي الشَّرِيعَةَ، وَالْحِكْمَةُ تُعْنِي الرَّؤْيَا وَالْمَعْرِفَةَ، بِمَعْنَى أَنَّ النَّبِيَّ يَقُولُ بِمَهْمَتَيْنِ، وَهُمَا: تَعْلِيمُ عِلْمِ الشَّرِيعَةِ وَرَؤْيَا الشَّرِيعَةِ. إِنَّ هَذِهِ الْأَنْجِيلَ هِيَ مِنْ تَأْلِيفِ تَلَامِيذِ السَّيِّدِ الْمَسِيحِ. وَلَمْ يَدْعُ أَحَدٌ أَنَّ السَّيِّدَ الْمَسِيحَ قَالَ شَيْئًا، ثُمَّ جَاءَ الْآخَرُونَ وَعَمِدُوا إِلَى تَحْرِيفِ كَلَامِهِ، لَمْ يَدْعُ أَحَدٌ ذَلِكَ، وَلَمْ يَقُمْ أَحَدٌ بِإِبَاثَتِهِ، وَإِنَّمَا كُلُّ مَا حَدَثَ بَعْدَ ذَلِكَ إِنَّمَا كَانَ فِي التَّرْجِمَاتِ. وَمِنْ ذَلِكَ . عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ . أَنَّهُمْ تَرَجمُوا الْ«فَرْقَلِيطَ» إِلَى «الْمَعْزَى»، فِي حِينَ أَنَّ كَلْمَةً «الْفَرْقَلِيطَ» تُعْنِي «مَنْ لَهُ حَمْدٌ كَثِيرٌ»، الَّذِي يُنْطَبِقُ عَلَى «أَحْمَدَ». وَتَرَوْنَ الْآنَ أَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ يَنْقُلُ عَنِ الْزَّبُورِ، وَهُوَ مِزَامِيرُ دَاوُودَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِذَا يَقُولُ تَعَالَى: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الرَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثِيَهَا عَبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (الْأَنْبِيَاءُ: ١٠٥)، وَذَاتُ هَذِهِ الْعَبَارَةِ نَجَدُهَا فِي الْمِزَامِيرِ، دُونَ زِيَادَةٍ وَلَا نَقِيَّةٍ، وَلَذِكْرِ فَإِنِّي لَا أَرْتَضِي الْقَوْلَ الْقَائِلَ بِحَدْوَثِ تَحْرِيفٍ فِي هَذِهِ الْكِتَابِ. نَعَمْ، قَالَ الْمَحْدُثُ النُّورِيُّ: حِيثُ وَقَعَ التَّحْرِيفُ فِي كِتَابِ الْأَدِيَانِ السَّابِقَةِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ نَفْسَهُ قَدْ حَدَثَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْقُرْآنِ أَيْضًا. وَنَحْنُ نَرْفَضُ هَذَا الْكَلَامَ، وَنَنَاقِشُهُ فِي الْكَبْرِيَّ، وَفِي الصَّفْرِيَّ أَيْضًا. وَمِنْ هَنَا يَتَعَيَّنُ عَلَيْكُمْ أَنْ تَشْبِهُوا حَصْولَ التَّحْرِيفِ الْلَّفْظِيِّ فِي الْعَهْدِيْنِ. وَهُنَاكَ الْكَثِيرُ مِنَ الشَّوَاهِدِ وَالْأَدَلَّةِ عَلَى عَدَمِ وَقْعَةِ التَّحْرِيفِ. وَفِي الْأَسَاسِ فَإِنَّ هَذِهِ التُّورَةُ هِيَ مِنْ كِتَابَاتِ النَّاسِ، وَلَمْ تَنْزِلْ جَمِيعُهَا مِنَ السَّمَاءِ؛ فَإِنَّ التُّورَةَ الَّتِي هِيَ عَبَارَةٌ عَنِ الْأَلْوَاحِ الْعَشْرَةِ، الَّتِي لَمْ يَبْقَ مِنْهَا سُوَى سَبْعَةِ فَقْطٍ . عَبَارَةٌ عَنْ كِتَابٍ تَارِيْخِيٍّ، مِثْلِ (سِيرَةِ ابْنِ هَشَامٍ) تَامَّاً.

✿ كما أن فيه تصريحاً بتاريخ وفاة النبي موسى عليه السلام

✿ أجل، فقد تم تسجيل كل شيء بشكل سنوي. إن هذه المسائل التاريخية لا ربط لها بالتوراة. إن التوراة هي مثل سيرة ابن هشام؛ إذ يقول: إن هذه الآية نزلت في موضع كذا. لو قلنا: إن التوراة الراهنة هي التوراة الأصلية فسوف تكون كمن يقول: إن سيرة ابن هشام هي القرآن الذي نزل على رسول الله. في حين أن سيرة ابن هشام ليست قرآنًا، ولكنها تشتمل على مقاطع من القرآن. وكذلك العهد القديم يشتمل على شيء من التوراة، والقرآن الكريم حيث يشير إلى التوراة فإنما ينظر إلى كلمات النبي موسى عليه السلام.

يمكن لكم أن تقرأوا خطب النبي موسى عليه السلام في التوراة؛ لتدركوا كم هي قوية ومؤثرة للغاية! هناك في التاريخ اليهودي انقطاع عن تدوين التوراة على مدى سبعين سنة، كان الاعتماد خلال هذه الفترة على الذاكرة فقط، وبعد انتهاء هذه الفترة أخذوا يعيدون كتابة التوراة على طبق ما علق في الذاكرة. ولا شك في أن نقل المعلومات من ذاكرة إلى أخرى قد تضر بصيغة النص الأصلية وصورته. وما يقال بالنسبة إلى الإسلام من حدوث مثل هذا التوقف عن كتابة الحديث لقرن من الزمن، إذا أخذناه على ظاهره وحرفيته، فإنه سيضر بالإسلام كثيراً؛ إذ كيف يمكن للبخاري أن ينقل الأحاديث كما صدرت عن رسول الله صلوات الله عليه وسلم بعد انقطاع استمر مئة عام، اعتماداً على مجرد ما تناقلته صدور الرواية فقط. ومن هنا فإن الوصول إلى أصل الأحاديث كان يتم بأحد طريقين؛ إما أن يكون هناك أشخاص قد كتبوا الأحاديث رغم منع الخليفة الأول والثاني من كتابتها، وكان من بين الذين خالفوا هذا الحظر عبد الله بن عمرو بن العاص، وأبو هريرة، وكانت هذه الكتابات تتقدّم من يد إلى يد؛ والطريق الآخر أنهم كانوا يراجعون الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، ويسمعون منها أحاديث النبي الأكرم صلوات الله عليه وسلم، ومن هنا فإن الروايات المتعلقة بأصول الأحكام هي الموجودة في كتب ومصادر الشيعة.

✿ البحث الآخر هو كيف يتم التوفيق بين كون القرآن مصدقاً للعهدين وبين كونه مهيمناً عليهم؟ فلو صورنا اليمونة بما يلزم إعمال التغيير والتصريف في النص

## المهيمن عليه ألا يضر ذلك بكونه مصدقاً له؟

⊗ إن هذه المسألة ترتبط بنسخ الشرائع، وعليه لا بد من التعرف على معنى نسخ الشرائع. فهل نسخ الشرائع يعني أن تعمل الشريعة اللاحقة على نسخ الشريعة السابقة بشكل كامل، وإعادة بنائهما من جديد، أم أن نسخ الشريعة ليس بهذا المعنى؟

إن المراد من نسخ الشرائع . طبقاً لرؤية الدين الإسلامي، ولا سيما مدرسة التشيع . هو أن هذه الشرائع تقع في امتداد بعضها، بمعنى أنها بدأت من نقطة، وشقت طريقها خطوة بعد خطوة، حتى بلغت مرحلة تكاملها. وبطبيعة الحال فإن جميع الشرائع السماوية تقوم على أساس ثابت لا يتغير أبداً، وهذا ما يشير إليه القرآن في قوله تعالى: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران: ١٩). إن الدين الذي جاء به النبيَّ آدم وإبراهيم عليهما السلام . وكان النبِيَّ موسى وعيسى عليهما السلام يتحدثان أبداً عن الإسلام . وعليه فإن ما يتصوره البعض . بالنظر إلى قول الله تعالى: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» . من أن الأديان السابقة باطلة بجمعها، وأن الدين الحق الوحيد هو الدين الإسلامي فقط، مجانب للصواب؛ لأن الذي تريد هذه الآية قوله هو أن جميع الأديان السماوية هي في الواقع دين واحد، وهو دين الإسلام الذي اكتملت صورته الأخيرة بالدين الإسلامي . وهذا لا يعني تجاهل الأديان السابقة . ولذلك فإن القرآن الكريم يتحدث عن النبيَّ إبراهيم عليهما السلام بالقول: «مَلَأَ أَيْكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاَكُمُ الْمُسْلِمِينَ» (الحج: ٧٨). فالإسلام هو الدين الذي جاء به النبيَّ إبراهيم عليهما السلام، بوصفه أبا الأنبياء . وعليه فإننا نذهب إلى القول بأن جميع الأديان السماوية تقول الحق، وإنها لا تختلف عن بعضها من حيث الأصول والثوابت، بمعنى أنها لا تختلف في مسألة التوحيد، والعلاقة القائمة بين الأنبياء والوحى، وعلاقة الموحى والموحى إليه بالبشر، وبين حاجة الإنسان إلى الدين، وكون العبادة من أركان الشريعة . وإلى هذه النقطة يشير القرآن الكريم بقوله تعالى: «مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُسِرَهَا نَأْتُ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا» (البقرة: ٦١٠). وفي بعض الشرائع؛ وبسبب بعض الظروف الخاصة، تم تحريم بعض الأمور، من قبيل: تحريم الشحوم علىبني إسرائيل؛ وذلك بسبب تحريمها من قبل النبي يعقوب

على نفسه، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: «كُلُّ الطَّعَامٍ كَانَ حَلًّا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَمَ إِسْرَائِيلٌ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ شَرَّأَنَ التُّورَةَ» (آل عمران: ٩٣)، أي إنها لم تكن محرمة في بداية الأمر. كما أن النبي عيسى يصرّ بأنه لم يأت ليبطل الدين الذي جاء به النبي موسى عليه السلام، ولذلك لا تزال التوراة هي مصدر المسيحيين في شرائعهم وأحكامهم إلى يومنا هذا، أي إنهم يعملون بالتوراة: لأن السيد المسيح لم يأت لهم بشيء جديد من هذه الناحية. وإن معنى قوله تعالى: «أَوْ نُسْبَهَا» هو أن بعض الأمور يتم نسيانها على مر الزمان، لذلك تمس الحاجة إلى مجيء دينٍ جديد؛ ليعيد إحياء الأمور المنسية، ولذلك فإننا نعتقد بأن جميع الأديان هي في الأصل دينٍ واحد.

✿ إذا كنتم ترون أن جميع الأديان على حقٍّ فما هو سبب الإصرار على ضرورة التبعُّد بالإسلام فقط؟ فاليهودي - مثلاً - يتبع شرائع النبي موسى عليه السلام، وتعاليم النبي موسى لا تختلف عن تعاليم النبي الأكرم ﷺ في الأصول والثوابت، بحسب الفرض. فلماذا يجب على اليهودي أن يعتنق الإسلام؛ لكي تكون أعماله مقبولة؟

✿ إن هذا الكلام صحيح. ونحن لا نشك في أن جميع الأديان على حقٍّ، وأن الحق موجود في جميع الأديان بشكلٍ نسبي. ولكن هناك أمران يجب التفكير بينهما، وهما: إننا نقول إن جميع الأديان والشرائع على حقٍّ. وهذا كلامٌ صحيح. ولكننا نقول من ناحية أخرى: هل تَمَكَّنَ أتباع جميع هذه الشرائع من العثور على ذلك الحق؟ وهذا أمر آخر. وأنا أرى أن الوثنى والبوذى والزرادشتى يبحثون بنحوٍ من الأنحاء عن الله، ناهيك عن اليهودي والمسيحي، ولذلك يقول الله تعالى: «وَلَئِنْ سَأَلْتُهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (لقمان: ٢٥)؛ الزمر: ٢٨، الزخرف: ٩، وقال أيضاً: «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أُولَئِكَ مَا تَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقْرَبُوْنَا إِلَى اللَّهِ رَبِّنَا» (الزمر: ٢). لقد كان الناس منذ اليوم الأول وحتى الآن يبحثون عن شيءٍ واحدٍ وحقيقة واحدة. فالكل يبحث عن الحقيقة، فضالله الجميع هي الحقيقة. وعليه فإن اليهودي والمسيحي والبوذى والزرادشتى وحتى الوثنى ينشد الحق، ويسعى للوصول إليه. فإذا كان هذا هو معنى التعُّدِيَّة كان ذلك صحيحاً. بينما أن مکمن الإشكال هو أن هؤلاء الأشخاص هل تمكّنوا من العثور على ما يبحثون عنه<sup>١٦</sup>

هنا يأتي دور النبي الأكرم ﷺ ليتولى عملية هداية جميع الناس إلى الغاية التي يبحثون عنها. وأنا أشتبه ذلك بما لو كانت جميع الأمم منتشرة في وادٍ كبير، وكلها تسير في شتى الاتجاهات؛ بحثاً عن ساحل النجاة، فيأتي النبي الأكرم ويقول للجميع: «**فَلِإِنْ كُنْتُمْ تَعْبُونَ اللَّهَ فَأَئْمُونَيْ**» (آل عمران: ٢١).

إن الإسلام يقول للجميع: إني كفيل بأن أدلكم على الحقيقة التي جاء بها موسى وعيسى وإبراهيم ونوح وجميع الأنبياء **بِيَقْرَأُونَ**. وهذا كلام منطقي. ومن هنا فإننا لا نخطئ الأديان والملل بوصفها لا تسعى إلى الحق، وإنما نقول لهم: إنكم تضللون الطريق إلى هذا الحق. وإن الطريق الصحيح موجود في هذا الدين الخاتم. ومن هنا كان الدين الإسلامي مصدقاً. وإن من بين أصول عقائد كل مسلم هو إيمانه بجميع الأنبياء، وقبوله بجميع الشرائع. وعليه فإننا لا نكذب أيَّ نبيٍّ، بل لا نسعى حتى إلى القول بأن الوثنى لا يسعى وراء الحقيقة، وإنما نقول بأنه قد ضلَّ الطريق. إن معنى كون القرآن مصدقاً هو أنه يقول نفس ما قالته التوراة من قبل، بمعنى أنه يقول للمسيحيين واليهود: «**مَا كُنْتُ بِذِكْرِ الرُّسُلِ**» (الأحقاف: ٩)، أي إنه لم يأت ببدعة جديدة، وإنما أتي بنفس ما جاء به إبراهيم وموسى وعيسى من قبل. وأما المهيمن فهو يعني أن القائد والزعيم الآن هو الذي يستطيع هدايتكم إلى ساحل النجاة، وليس ذلك غير النبي الأكرم وخاتم الأنبياء ﷺ، وعليه فإنه مصدق ومهيمن في وقت واحد.

\* إن الكلام لا يكمن في مقدار ما يحصل عليه المدينون من الحق، وإنما الكلام في أن الكتب المقدسة ومدعياتهم الدينية تشتمل على الحق، بمعنى أن الحق لا يتجلّ في ديننا فقط، بل إنه كذلك يتجلّ في الأديان الأخرى أيضاً. فهل يمكن الالتزام بمثل هذا الكلام؟

﴿ أَجَلُ، وَهَذَا هُوَ مَا نَقُولُهُ نَحْنُ أَيْضًا. فَالْتُّورَاةُ الْمُوْجَدَةُ بَيْنَ أَيْدِينَا حَالِيًّا تَحْتَوِي عَلَى الْكَثِيرَ مِنْ خُطْبِ النَّبِيِّ مُوسَى **بِيَقْرَأُونَ**. وَكَذَلِكَ الدِّينُ الزَّرَادِشِيُّ يَقُولُ: «التفكير الطاهر، والكلام الظاهر، والسلوك الظاهر»، وهذه هي عينها أصول الإسلام أيضاً. فالإسلام هو دين الطهر والتزيه. ولا أحد ينكر هذه المفاهيم. نحن نقول للزرادشتى الذى يبحث عن هذه الأصول: عليك أن تدرك بأن ما تمتلكه من الكتابات والأشياء

لا توصلك إلى الغایة التي تسعى إليها. وإن الإسلام هو الذي يدلّك على التفكير الطاهر والصحيح. وإن نبیَ الإسلام هو الذي يهديك إلى حدود الطهر. وعليه فإن القول بأن الأديان تحتوي على الكثير من الحق والحقيقة ليس كلاماً جديداً، وإنما الكلام في أن هذا المقدار من الحقيقة هل يكفي لهدايتنا، بمعنى أن اليهودي لو اكتفى بالعمل على طبق ما وصله في التوراة فقط هل سيبلغ الفلاح، وبمكنته الوصول إلى ساحل النجاة؟ يقول النبيُّ الأکرم ﷺ في الجواب: كلاماً لأنني أنا المفسِّر لكلام موسى عليه السلام. نحن لا نقف في مواجهة مع الأديان، وإنما نعرف عن أنفسنا بوصفنا مفسِّرين ومبيّنين مُخلصين للأديان الأخرى. وشاهدنا على ذلك أن المسائل الواردة في التوراة هي بعضها مذكورة في القرآن أيضاً، ولكنها مطروحة بمزيدٍ من الشرح، وببيان أتم وأفضل.

## الஹامش

- (١) لا يخفى أن إقحام اسم عبد الله (والد النبي) هنا في غير محله؛ لكونه قد توفي قبل ولادة النبي. العرب.
- (٢) جمع موبدان أو موبذ، وهو في المجوس كقاضي القضاة لل المسلمين. العرب.

# بين حوار الحضارات وصراعها

## قراءة في النظريتين

. القسم الأول .

د. السيد صادق حقيقة<sup>(\*)</sup>

ترجمة: د. نظيره غالب

### —مقدمة—

في سابقة تاريخية هي الأولى في نوعها شهد العالم في العشرين الأخير من تحولات في نظم القوى وخربيطة تمركزها وفعاليتها، حيث تشكلت بعد الحرب العالمية الثانية معاً نظاماً شائياً القطب، ساد الفكر الشيوعي في أوروبا الشرقية، تشكل ما عرف بالاتحاد السوفيتي وارتباطه أيديولوجيًّا وسياسيًّا بالعديد من دول العالم الثالث، تشكل منظمة دول عدم الانحياز وانضمام مجموعة من دول العالم الثالث إليها، وأخيراً النظام الذي انبثق عن كل هذه الأزمات وتولد من رحمها، كل هذه كانت من أهم المواجهات التي تفاعلت على السطح وبرزت بقوة خلال هذه البرهة من عمر الزمن.

فالشيوعية؛ ولأسباب سياسية واقتصادية وأيديولوجية، وصلت إلى طريق مسدود، ولم يفلح ميخائيل غورباتشوف بدعواته الإصلاحية، من خلال كل من: البيرسترويكا (إعادة البناء) والglasnost (الشفافية)، أن يعيد الأمل للقلوب في الاشتراكية كنظام يحمي الطبقات الكادحة، أو أن يحفظ للاتحاد السوفيتي قوته في الاستمرار، فبدأت الجمهوريات السوفياتية في هذه الفترة الحرجة من عمر النظام

(\*) أستاذ مشرف في جامعة المفید في إيران.

الشيوعي تستقلّ الواحدة تلو الأخرى، وبدأت دول أوروبا الشرقية والعديد من الدول التي كانت تخضع للماركسيّة تبدي تماديها باتجاه النظام الليبرالي، وتتّصلّ من روابطها بالمركز الماركسي.

دول العالم الثالث، والتي حصلت موقعاً مناسباً من خلال انشغال العالم بتصارع قوى الشرق والغرب طيلة فترة الحرب الباردة، وجدت نفسها بعد هذه الفترة حائرة في أي النظم تسلّك لبناء مستقبلها، حيرة فرضها تعدد الأيديولوجيات والنظم الاقتصادية التي توافدت عليها من كل حدب وصوب.

وفي الحقيقة فإن مجموعة الـ ٧٧ دولة عدم الانحياز كان عليها أن تغيير ترتيب جدول أعمالها. فثورة حركة عدم الانحياز كانت تتجمع مرّة وتسقط أخرى في إيجاد تقارب بين مواقف أعضائها المتلاصقة حول خلق خطّ وسط بين الشرق والغرب، وحماية دول العالم الثالث من استنزاف القوتين العظيمتين. لكنّ بعد سقوط نظام القوتين العظيمتين سقط سلاح الأيديولوجيا الشيوعية، فأصبحت تسيطر على دول العالم الثالث اتجاهات متعددة.

أمريكا، التي كانت تستفيد في فترة الحرب الباردة من رعاية مصالح كلّ من: أوروبا؛ واليابان، أصبحت ترى نفسها في موقع جديد. أوروبا المتحدة وألمانيا القوية واليابان أصبحوا يشكّلُون قوة عظيمة، و«غولاً» اقتصادياً، فكان أول خطواتهم تغيير أسلوب التعاطي مع أمريكا. فلتزيز مصالحهم والبحث عن منافذ اقتصادية أخرى ضمن ما يصطلح عليه «المصالح الإقليمية» وجّهوا بوصولتهم بشكل مباشر تجاه الدول النامية ودول العالم الثالث، وبالذات تجاه مواطن الطاقة، مؤكّدين على أن لها دوراً فعالاً في النظام الدولي الجديد. لقد بات العالم يدرك أهميّة الاقتصاد وال الحرب الاقتصادية بعد فترة طويلة من الحرب العسكريّة والسياسية. كلّ هذا، مع تصاعد أنسود آسيا والصين كقوة اقتصادية، وما يتبع ذلك من قدرة سياسية لها مكانة ونفوذ قوي في تغيير ميزان القوّة، على رغم التوتر وتزايد بؤر النزاع والصراع في الآونة الأخيرة في المنطقة، معلناً بذلك انتهاء زمن التفسيرات الكليانية.

في مثل هذه الظروف الحساسة تطرح الأسئلة التالية: هل سقوط الشيوعية كان

نتيجة تفوق ونجاح الليبرالية والرأسمالية؟ هل بعد سقوط أحد القطبين من دائرة الثانية القطبية سنكون أمام نظام أحادي القطب أم سيظهر نظام متعدد القطبية و...؟ هل فكرة السقوط النسبي لقدرة أمريكا، سواء على مستوى المدة القصيرة أو المدة الطويلة، له مصداقية وواقعية؟ ما مدى مصداقية ما تدعيه بعض النظريات من أن دول العالم الثالث، وبالأخص الدول الإسلامية، ستكون سهيماً في بلورة النظام العالمي الجديد؟ وإذا ثبت ذلك فما هو سهم إيران الإسلامية في هذا النظام الجديد؟ وما هو الموقع الذي عليها التموضع فيه مقابل هذا النظام؟ هل نظرية صراع الحضارات أقرب للواقع أم نظرية حوار الحضارات؟

من جملة فرضيات هذا البحث: تغيير نقطة الثقل عاملٌ في تغيير العلاقات الدولية من حالة سياسية - جغرافية إلى اقتصادية . جغرافية؛ ضرورة تشكيل وبلورة نظام جديد يحكم العلاقات الدولية، وتقبل مسألة نهاية الحرب الباردة، وتولي عهد نظام ثالثي القطب.

عندما يتم إرجاع أسباب ظهور «النظام العالمي الجديد» إلى الأفول والسقوط النسبي لقدرة أمريكا، إلى ظهور قدرات وقوى جديدة، كالاتحاد الأوروبي واليابان، فإننا نلاحظ تأثير العوامل الاقتصادية، بينما تؤكد نظرية صراع الحضارات على فكرة التأثير الكبير للعوامل الثقافية. والبحث في هذه المسألة مختلف وفق معطيات البنية التحتية والبنية المفوية.

مصطلح النظام العالمي الجديد (New World Order) أول ما أبدعه بوش فترة ترؤسه للولايات المتحدة الأمريكية، وكان قد أطلقه إبان حرب الخليج الفارسي، على رغم ادعاء بريجنسكي أن بوش نفسه لم يكن حاضراً وقتها في ذهنه تعريفًّا تاماً لهذا النظام، ولا تصورًّا عن شكله!

يعرفه جوزيف ناي، رئيس مركز الدراسات العالمية بجامعة هارفارد، قائلاً: النظام العالمي الجديد يعني الأمن والاستقرار للجميع، التواصل والتعاون المتبادل بين الدول مع بعضها البعض، توقف التحركات الإرهابية الإقليمية؛ قصد إبعاد أمريكا عن حافة السقوط.

ومن البداهي أن يكون توقف اليمنة الأمريكية في توجيه المسار الدولي لحفظ مصالحها رغبة جورج بوش، وموعد مباركته.

إن الحديث عن تراجع القدرة الاقتصادية والسياسية والعسكرية لأمريكا في مدة قصيرة لا يُعد نظرة متفائلة بعض الشيء، حيث يزعم أصحاب هذه النظرية أن سقوط الرأسمالية، وتراجع اليمنة الليبرالية الأمريكية، سيكون في مدة أقل من ١٥ سنة.

لكن نيكسون يرى أنه رغم تراجع القدرة الاقتصادية الأمريكية ما بين سنة ١٩٥٠ إلى ١٩٩٠ من ٥٠٪ إلى ٢٥٪، لكن أولاً: لا بد من النظر إلى هذا المعطى في ظل إعادة إعمار أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية، ووفرة الاقتصاد الياباني والصيني وأسود آسيا الأربعة؛ ثانياً: ٢٥٪ من حصة كل الصناعة العالمية لا يُعد سوى رقم بسيط<sup>(١)</sup>. وبنظره فإن كل النظريات التي تتحدث عن السيطرة المطلقة لأمريكا أو سقوطها السريع مجرد تفليس عن الذات، قد يجد جذوره ضمن الشعارات الأيديولوجية، أو يكون لأغراض سياسية. لذلك فهي غير واقعية. وما يظهر له معقولاً هو الأفول والسقوط النسبي والتدرجى . ليس على شاكلة الرسم البياني . للقوة الأمريكية.

في هذا البحث ابتداء سنتطرق لمسألة كيفية سقوط وصعود نظام الثانية القطبية بعد الحرب العالمية الثانية، بعد ذلك ننتقل إلى البحث حول النظام العالمي الجديد، وكيف تم طرحه من وجهات نظر مختلفة<sup>(٢)</sup> في بحثنا لنظرية صراع الحضارات وفق النظرية المحورية لصاموئيل هنتينغتون في سنة ١٩٩٢ ، التي تمثل محور هذا البحث، هذه النظرية كما قال صاحبها توصيفية، وسوف تتعرض لمجموعة من النقود.

إن طبيعة دينامية وحركة القوة إما أن تأخذ طابع التنازع والتباعد، أو تتحى منحى التعاون والتقارب. نظرية حوار الحضارات ترى أن حركة السلطة تتوجه نحو التصادم والتنازع، بينما تؤكد نظرية حوار الحضارات (حسب رأي رئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية السابق محمد خاتمي) ونظرية نهاية التاريخ (الفوكوياما) على

تعاون وتلاقي القوى والسلطات. وسنحاول ضمن هذه الدراسة تتبع جوانب هذه الآراء الثلاث في حركة القوى، والقائلة بحوار الحضارات، بناءً على الطابع التعاوني والتلاقي بين القوى.

في هذا الصدد توجد آراء ونظريات أخرى اهتمت بتتبع آلية بناء القوى وطريق تشكّلها في العلاقات الدولية، وتشمل الموارد التالية: نظام التسلسل الهرمي (عند نيكسون وبوش)، النظام الأحادي - ثلاثي الأقطاب (عند نوام جامسكي)، ظهور حكومة (سلطة) الشركات والمؤسسات التجارية (عند ريتشاردر وزكرانس)، التقلّل والتحول في السلطة (اللوين تافلر)، ونظرية علماء إيران: نظرية نظام ترتيب أدوات اللعبة؛ بغية الحفاظ على ميزان القوى (عند محمد جواد لاريجاني)؛ ونظرية نظام توازن القوى (عند منوشهر محمدی).

### **صعود وأفول نظام الثنائية القطبية —**

في أواخر الحرب العالمية الأولى شهدت روسيا ثورة أكتوبر، حيث أقام البلاشفة حكومة اشتراكية، فانتشرت الأفكار والأيديولوجيا الماركسية في زمن قصير في مختلف أرجاء العالم. ومن جملة الأسباب التي ساهمت في نمو هذه الأيديولوجيا وانتشارها بساطة شعاراتها، إعلان رفضها للإمبريالية، الرفع من مكانة الفلاحين والعمال وأصحاب الفكر التوبي (الذين رفضوا أفكار الكنيسة). فقد غيرت الاشتراكية من الخريطة السياسية للعالم، حيث انضمت إلى معسكرها كل من: أثيوبيا، اليمن الجنوبي، فيتنام، ودول أخرى، مثل: كوبا، ودول أوروبا الشرقية. ويمكن القول: إن السبب في هذا الانضمام يرجع إلى عدة أمور، منها: المسألة الاقتصادية، الرغبة في الانعتاق من الغرب، تحركات وفعاليات تجاه المثقفين الجدد، الانجداب إلى الأيديولوجيا الماركسية في جانب دعوتها للتحرر من الحكم المستبد والسلطات المستبدة. وبالطبع الصين ويوغوسلافيا كانتا أكثر استقلالاً عن الغرب وتحرّراً من القوى الإمبريالية، مقارنةً ببقية الدول التي تبنّت الفكر الماركسي، وانضمت إلى المعسكر الشيوعي.

لم تكن جمهوريات الاتحاد السوفياتي منذ بدايتها إلى النهاية على نفس الوتيرة في تعاملها مع الإمبريالية العالمية، فنجاحُ (استالين) وصعوده للسلطة أوجد نوعاً من العلاقة المعقولة مع الإمبريالية العالمية. لكنَّ تروتسكي، والذي كان يعتقد بالثورة العالمية، كان يرى الارتباط بالإمبريالية خيانةً للقيم العليا للاشتراكية. ومع وفاة (استالين) تغيرَت الكثير من الأفكار، فـ(خروتشوف) الذي كان يعتقد بالتعايش السلمي أعطى نفحةً جديدةً للعلاقة بين الشرق والغرب، وبشكلٍ عامَ الاتحاد السوفياتي في تلك الفترة لم يكن بصدَّد البحث عن الهدوء والاستقرار بقدر ما كان وراء المغامرة... ولم تعرَض الماركسية لهزاتٍ عنيفةٍ إلَّا حينما أصبحت مبادئها الأساسية وقادتها الفكرية والعقدية موردَ السؤال. فجاء غورباتشوف وعرضَ مجموعةً من التغييرات والإصلاحات السياسية والاقتصادية في هَرَم الماركسية. وبغضَّ النظر عن نيات الرجل وأهدافه في ذلك، لكنَّ بِشَكْلٍ عامَ طروحاته لم تتوَجَّهُ لاصلاح الفاسد، بل وجَّهَت الضربة القاسمة لظهور الماركسية. قال برجنسكي: إنَّ هيمنة الاشتراكية كانت إلى حدٍ كبير نتيجة إبرازها للقضايا البسيطة، فموقفية هذا الفكر كانت كبيرةً لدرجة كتبَ معها جورج برناردشو أنه في إنجلترا الإنسان البريء يُلقى وراء قضبان السجن، والمجرم يظلَّ حُراً طليقاً، بينما في روسيا المجرم يعاقبُ ويُسجَّن، والبريء يطلق سراحه. الاتحاد السوفياتي ما بين سنة ١٩٢٠ إلى ١٩٤٠ حقَّ نمواً اقتصادياً كبيراً، نذكر، على سبيل المثال، أن إنتاجه من الصلب انتقل من ٤,٢ مليون طن إلى ١٨,٢ مليون طن، ونجحت الاشتراكية في كلٍّ من: كوبا ونيكاراغوا، وفي السبعينيات فضلت العديد من دول الأفريقية المنهج الاشتراكي والماركسي<sup>(٢)</sup>.

في الطرف المقابل سعتُ أمريكا إلى تقوية جبهتها. فأمريكا التي اختارت الحياد في الحرب العالمية الأولى، واستطاعت أن تبعد العالم في الحرب العالمية الثانية عن أن يتکبد خسائر كثيرة في الأرواح، كما كان الحال في الحرب العالمية الأولى، استطاعت بعد سنة ١٩٤٥ أن تتيح لأوروبا مساعدات بالغة. فخطَّة مارشال ساهمت في إلحاق أوروبا اقتصادياً بأمريكا، وتمكن الحلف الأطلسي من استقطاب دول

التحالف الغربي، كما استطاع كلّ من: حلف (سنتو) أو ما عرف بـ المعاهدة المركبة، وحلف جنوب وشرق آسيا (سياتو)، ومعاهدة آنزووس (الاتفاقية الأمنية بين أستراليا ونيوزلندا) من إحداث تغييرات في تعامل دول العالم الثالث مع قوى الغرب وأمريكا.

يرجع السبب وراء تغيير أمريكا سياسيتها الخارجية في ما يخص علاقاتها بدول أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية إلى أربعة أمور:

١. تمدد النفوذ الاشتراكي السوفياتي إلى قلب أوروبا;
٢. هيمنة الاتحاد السوفياتي على دول أوروبا الشرقية;
٣. الفصل القسري بين الألمانين؛ بسبب ضغوطات روسيا الاشتراكية؛
٤. تضييف أوروبا، ومن ثم تقسيمها إلى معسكرات<sup>(٢)</sup>.

وفي المقابل نجد الاتحاد السوفياتي بعد الحرب العالمية قد اتبّع السياسة التالية:

١. العمل على إخراج التواجد الأمريكي من أوروبا;

٢. منع أوروبا من امتلاك السلاح النووي؛

٣. تضييف ومن ثم تفكك حلف الناتو (وتقوية حلف وارسو);

٤. إيجاد ألمانيا محاباة.

ونستطيع القول: إن غورياتشوف قد استطاع إلى حد كبير تحقيق قسم كبير

من هذه الأهداف<sup>(٤)</sup>.

وفي الجملة يمكننا تتبع الأرضية التاريخية للنظام العالمي الجديد ضمن ثلاثة

مراحل:

١. نظام الثنائيّة القطبيّة غير القابل للتفاهم: يبدو أن الحرب بين الرأسمالية والاشراكية إلى ما قبل ١٩٥٦ كانت ضرورية. الماركسيون كانوا يعتقدون أن صراع الدول الرأسمالية في اتساع، وأن الرأسمالية تعيش مرحلة ما قبل الاشتراكية، وأن لا صلح أو توافق بين العالم الرأسمالي والعالم الاشتراكي، وأن هذا الصراع بين العلين لن ينتهي إلا باستباب الاشتراكية في العالم كله. وقد انتقد خورتشوف بشدة فكرة الحرب التي لا مفر منها مع الإمبريالية. أمريكا بعد أزمة كوبا وجدت نفسها أمام

خسارتها الرهان على حظر السلاح النووي، فسارت إلى زيادة نسبة تسلحها بالصواريخ الباليستية العابرة للقارات، وهو أسلوبٌ مُرِنٌ مسبق من طرف الرئيس كيندي في إعلان استعداد بلاده للمواجهة مع الاتحاد السوفيتي.

٢. نظام الثانية القطبية وفترة القبول بالأخر: في سنة ١٩٦٣ أعلن كيندي أنه لأجل إيجاد عالم يسوده الأمن والأمان على أمريكا أن تعيد النظر في موقفها المتعصب ضدّ الاتحاد السوفيتي. فخوف القوتين العظيمتين من احتمال حدوث حرب نووية تقضي عليهما معاً عزّ فرصة التوافق، وأوجد انفراجاً في العلاقات. وفي أواسط ستينيات القرن الماضي تحولت حلبة الصراع إلى ساحة دول العالم الثالث، حيث مثُلت فترة جانسون (١٩٦٣ - ١٩٦٩) مرحلة نجاح وتفوق أمريكا في العالم الثالث، وجاءت مرحلة نيكسون لتزيد من مستوى هذا النجاح، إلى درجة إجراء مذكرات ناجحة بين الشرق والغرب في زمن الرئيس نيكسون.

٣. النظام الدولي في سبعينيات وثمانينيات القرن المنصرم: شهدت هذه الفترة تشكّل قوى عالمية جديدة ونظام دوليّ جديد. فأمريكا التي انهزمت في فيتنام (وايران) بادرت إلى عقد اتفاقية «سولت . ١» مع الاتحاد السوفيتي؛ للحدّ من انتشار الأسلحة الاستراتيجية، وبذلك اقتربت من السوفيات، ومن الصين.

في الواقع النظام الدولي في هذه الفترة من التاريخ يختلف عن النظام الدولي الذي شهدته فترة خمسينيات وستينيات القرن العشرين، حيث يمكن عده صورة معقدة عن نظام الثانية القطبية؛ فقد تم تأسيس قطبية اقتصادية جديدة في كلّ من: أوروبا واليابان وأسيا الوسطى. وقد استطاع نيكسون بنظريته (تعدد محاور القوة في العالم) من التقارب بين أمريكا والاتحاد السوفيتي، لكنه في المقابل جعل أوروبا الغربية تفصل عن أمريكا<sup>(٥)</sup>.

في الحقيقة الحربان العالميتان الأولى والثانية جعلت الصراع يحتمد بين الدول الصناعية. بعد ذلك جاءت الحرب الباردة، وبعدها . للأسباب التي سنذكرها . انسحبت جهة من هذا الصراع. وكان حضور الاتحاد السوفيتي في الحرب الباردة قد أعطى نفساً قوياً لظهور حركات تحريرية في مختلف مناطق العالم<sup>(٦)</sup>.

وفي الجملة يمكن إرجاع سقوط الماركسيّة للأسباب التالية:

١. أسباب اقتصادية: فقد شهد الاقتصاد، وإلى سنة ١٩٤٠، سيراً تصاعدياً ملحوظاً، وبدأت بعد ذلك مظاهر الضعف والهشاشة في بنائه تتضح يوماً بعد يوم. فمنع الملكية الخاصة أضعف الرغبة في الإنتاج بين العمال والفلاحين. ثم إن إعطاء كل الاهتمام للجانب الاقتصادي كان على حساب إهمال الجوانب الأخرى، مما كان له عواقب وخيمة على الاتحاد السوفياتي وعلى النظام الماركسي؛ فأمريكا التي استعملت سياسة السوق الحرة استطاعت جلب العديد من دول المعسكر الشرقي إلى سوق الغرب، وإلى جانب ذلك فمستلزمات السياسة الخارجية التي انتهجها الاتحاد السوفياتي كانت قد كلفت ميزانية السوفيات كثيراً، حمايتها للنظام الشيوعي في كوبا (وأزمة خليج الخنازير في سنة ١٩٦٢)، الدفاع عن ثوار نيكاراغوا، زامبيا، أنغولا، و...، وما استلزمها من نفقات عسكرية وكلفة التمويل بالسلاح (بالأخص السلاح النووي)، كانت فوق طاقة القدرة الاقتصادية لها.

٢. أسباب سياسية: الحرية هبة إلهية منذ خلق الله الخلق، فلا حق لشخص أو تجمّع أو دولة في سلب هذا الحق من الناس. فتمرّكز القدرة السياسية في يد مجموعة من الأفراد وممارسة العنف والقوة كانت أهم ملامح سياسة لينين. يقول باركلين، أحد المؤرّخين الروس: في أواخر العقد الثاني من القرن العشرين منعت السياسة في مجتمعنا، وكانت النتيجة أن تسيئ كل شيء.

ويقول دوكوستين: عندما يصبح تبرير الاستبداد بأنه خير وصلاح فإن العنف والشدة سيصل إلى أقصى حدّه؛ لأنّه في هذه الحالة سيتم تبرير كل فعل شنيع، والشر الذي يلبس لباس المرّهم سيتخطى كل الحدود<sup>(٧)</sup>.

بالإضافة إلى كل ذلك فإنّ الحزب الشيوعي وجد نفسه عاجزاً أمام سؤالين:

١. كيف السبيل لدمقرطة الحزب؟

٢. كيف يمكن تغيير نظرية المجتمع للحزب الذي فقد سمعته؟ الإقدام على إعدام المناهضين للحزب؛ بقصد التسلّط، قتل بعض أعضاء الحزب مجرّد التهمة، أو مجرد احتمال خطورتهم على الحزب، التصفية الجسدية

للمزارعين المستقلين، النفي الجماعي، اغتيال أو موت بعض الشيوعيين في المخيمات وأماكن عملهم، الحبس الطويل، ملاحقة أسر الضحايا وأذنيهم، إيجاد محيط مليء بالرعب والخوف، انعزal ذوي الكفاءات عن كلّ الفعاليات، وإخماد روح المبادرة والخلقانية بين أفراد المجتمع، كانت السمات الغالبة للنظام السوفياتي.

وقد شهدت حكومة روسيا ما بين ٨٧ - ٨٨ ما يقارب من ٣٠٠ محاولة أعمال شَقْب<sup>(٨)</sup>، وهو ما يعني ارتفاع مؤشر ازعاج وانشئاز الجمهوريين من الحكومة المركزية.

يمكّنا حصر أسباب التراجع عن الشيوعية في الأمور التالية:

أ. حكومة ديكاتورية، وشيوعية شمولية.

ب. حكومة استبدادية وسلطوية.

ج. حكومة استبدادية وسلطوية بعد سلطة الشيوعية.

د. التعددية بعد الشيوعية<sup>(٩)</sup>.

٢. أسباب أيديولوجية: الحكومات تشبه إلى حدّ كبير حضارة الإمبراطوريات الكبيرة، فقبل أن تعلن سقوطها الفعلي والخارجي تجد الفساد قد أنهك بنائها الداخلي. فالسقوط الأيديولوجي للاتحاد السوفيatic كان قد سبق سقوطه الاقتصادي. فالعامل الاقتصادي كان له أولاً الأثر الكبير في سقوط المنظومة الفكرية الماركسية، ثم عمل ثانياً على انهيار الاتحاد السوفيatic وتفكيت اتحاده.

وحيث إن الفطرة الإلهية التي جبل الناس عليها تقوم على البعد الديني، والرغبة الطبيعية في العبادة، فإن أيّ أيديولوجيا تنهض ضدّ هذه الفطرة سرعان ما تجد نفسها في مأزق، وتوصل في وجهها الأبواب، وبما أن الكثير من جمهوريات الاتحاد السوفيatic كانت تبني عقيدة التوحيد . وبالاخص دين الإسلام . فإن ممارسة الماركسية لضغوطاتها على عقيدة شعوب هذه الدول لم تفلح في تغيير فكرها وعقيدتها، وإنما مارس عليها الضفط والقهر؛ لكي تخضع وتفرض سلطتها وعقيدتها.

يرى برجنسكي أن هناك خمسة تحولات رئيسية عملت على وضع الاشتراكية

في أزمة عامة:

- أ. مشكلة عدم وجود نموذج عملٍ للاشتراكية بعد سقوط وانهيار الاتحاد السوفيتي.
- ب . اللغز المحيّر أن نجاح الاقتصاد ممكّن حتى مع عدم الاستقرار السياسي، وأن الاستقرار السياسي يمكّنه الاستمرارية حتى مع الفشل الاقتصادي.
- ج. احتكار الحزب الاشتراكي للسلطة، وحصرها فيه.
- د . إجراء الصين لغَيْرِيات (تحريفات) على الاشتراكية، والخروج من الشيوعية الحقيقة.
- ه . عدم وجود مبادئ مشتركة بين الحركات التحررية والأحزاب الشيوعية. وقد تلقت الشيوعية ضربةً قوية من خلال سقوط فلسفتها. والظاهر أن وضعية الشيوعية ستستمر في التدهور، وظهور الأزمات الواحدة تلو الأخرى، إلى أن تهلك هذه الأيديولوجيا بشكلٍ تامٍ<sup>(١٠)</sup>.

لم تكن محاولات غورباتشوف في تقديم إصلاحات سياسية واقتصادية لتخرج: لسببين

**الأول:** لأن تلك الإصلاحات كانت حالة توفيقية بين أسلوب السوق الحرة وبين اشتراكية الدولة، فسقطت أمام عدم الثقة، سواء من الداخل ومن الخارج.  
**وثانياً:** بسبب عدم الاستقرار في الجمهوريات.

وبذلك تكون الشيوعية قد بذرت جذور فنائتها في موطنها. بطروفسكي، أحد ممثلي روسيا في الأمم المتحدة، لا زال يرى هيمنة حكم القوتين العظميين على العالم، وأن كل ما في الأمر أن أحد القطبين في حالة مرض، وقرباً سيتعافى؛ ليرجع إلى ممارسة دوره في قيادة العالم. لكن بالنظر إلى سقوط الماركسية فإن كلام بطروفسكي لا يمكننا حمله محمل الجد، وخصوصاً أن كل الإمبراطوريات التي سقطت لم تكن حاضرة لتنبئ الهزيمة والاعتراف بالفشل، وكانت ترفض الإقرار بذلك عدة سنوات بعد سقوطها.

في مراحل سقوط الماركسية لا يمكن غض الطرف عن وجود محفزات، أو ما

يصطلاح عليه في الكيميا بـ (Catalyst)، أمريكية وغربية لها دخل في تسريع هذا السقوط. فالاتحاد السوفيتي لم يسقط في منافسته لأمريكا في قيادة العالم، لكن التناقض بين القدرتين له مدخلية في أ Fowler نجم إمبراطورية الشرق، وعامل تسريع لهذا السقوط. ولأن حاصل مجموع قوة القطبين ليس صفرًا، بحيث إن سقوط أحدهما لا يعني ميل كفة قوة الأخرى وازدياد قدرتها، فسقوط الشيوعية أحدث سقوطاً نسبياً لقدرة أمريكا.

ويرى بعض المثقفين الجدد، أو ما يصطلح عليهم بـ (التوبيرين)، أنه كان على أمريكا أن لا تعمل على تسريع سقوط الشيوعية. ويبدو أن هذا الرأي له جانب من الصحة، فأمريكا كانت تستطيع تحويل «فزعاء» الشيوعية إلى مناسبة لاكتساب الدعم الأوروبي والياباني ودول العالم الثالث. أما وقد سقطت الشيوعية فإن أوروبا المتحدة واليابان وقوى أخرى عالمية أصبحت تطالب بحصة كبيرة من كعكة الاقتصاد العالمي. وفي مارس ٢٠٠٨ اعترف غورباتشوف بأن الغرب قد خدمه. وعلى أي حال فإن التقدير لسقوط الماركسية كان باكراً، والمفترض بهذا اللحظة بحث ومناقشة ما هو الشكل الذي ستتخذه القوى الاقتصادية والسياسية بعد الحرب الباردة.

### **النظام العالمي الجديد—**

بعد انتهاء غزو صدام حسين للكويت ظهر «النظام العالمي الجديد»، وهو مصطلح ابتدعه الرئيس الأمريكي جورج بوش؛ ليبرز اليمونة الأمريكية العالمية في ثوبها الجديد. وبهذا الخصوص نصادف رأيين:

**أ. الرأي الأول:** يذهب أصحابه إلى القول: إن غزو الكويت كان من تحطيم ودعم جورج بوش، وكان يريده من خلال ذلك إحداث فوضى وضجة في دول الخليج، حتى يتقدم للعالم بنظرية ترتيب ميزان القوى العالمية؛ ليحظى بمجوز قانوني للتدخل في المنطقة، وبذلك يجعل دوره حامياً للدول الصديقة، مثل: الكويت والمملكة العربية السعودية وبباقي دول النفط والغاز، الدائرة في المحور الأمريكي في المنطقة من خطر

الإرهاب الذي يعيش في المنطقة، بحسب تقديراته.

**بـ . الرأي الثاني:** يقول أصحاب هذا الرأي بأن صدام حسين كانت له الرغبة في غزو الكويت، وقد تصور في أثناء محادثته مع السفير الأمريكي أن أمريكا قد أعطته الضوء الأخضر، لذلك قام بغزو الكويت، واستعادة أمريكا للكويت طرح لدى بوش فكرة «النظام العالمي الجديد».

وبالجملة قد لا تكون التخطيطات الأولى لغزو الكويت الأمريكية، لكن هذا لا يمكن أن ينفي عدم اضطلاع جورج بوش بالعمليات العراقية تجاه الكويت، وما صاحب ذلك من تصريحات سيئة للسفير الأمريكي في العراق. غزو العراق كان دافعه أطماع صدام حسين، ومكر أمريكا، فكانت نهاية خسارة العراق والكويت، والربح الكبير لأمريكا. فأمريكا التي كانت تعاني أزمة خانقة؛ حيث بلغ حجم ديونها ما يقدر بـ ٢٠٠٠ مليار دولار، وحجم العجز في الميزانية ٤٠٠ مليار دولار، وحجم الديون من المبادرات الخارجية أكثر من ٥٠٠ مليار دولار، وحيث كانت في شدة من جراء كثرة ما عليها من قروض؛ نتيجة حوضها غمار حرب النجوم، كانت خطوة صدام المتهورة في المنطقة باب فرج كبير لأمريكا، حيث استطاعت تسوية حسابها من كل تلك الديون والعجز في الميزانية، كذلك استطاع تأليب صدام على يساريين الأكراد وشيعة جنوب العراق، والذين كانوا يحظون بتأييد من إيران، وبهدون التواجد الأمريكي في المنطقة. في خضم هذه الأحداث هجمت أمريكا على العراق، وأعلنت الحرب عليها. صدام الذي تبين له أنه تلقى طعنة من الخلف فضل خيار الحرب والمواجهة، ومن جهة أخرى أمريكا، التي لم تكن قد عثرت على بديل مناسب لها عن صدام حسين، الذي كان في واقع الأمر شرطيها في المنطقة، كانت تهدف إلى إنهاء الحرب، مع الإبقاء على نظام عراقي ضعيف فاقد لكل معايير المبادرة. صدام، الذي كان يعاني من ديون تقدر بـ ٨٠ مليار دولار، وعدم رضا الشعب على منجزاته في الحرب العراقية الإيرانية، بالإضافة إلى فشله في إعادة الإعمار واستقطاب مستثمرين للبلد، قام بغزو الكويت؛ لأنه كان في موقف حرج يستدعي افتعال أزمة في المنطقة، وهو ما يسمى في السياسة بـ (الهروب نحو الهاشم).

يقول برجنسكي: غير معلوم أن الرئيس الأمريكي في تلك الفترة كان لديه تصور واضح عما يسمى بـ«النظام العالمي الجديد». وعلى كل حال فإن المعنى العام لهذه النظرية يعني أن حكم العالم يجب أن يكون لقوة واحدة في هذا العالم<sup>(١١)</sup>. بوش كان يرى أن أمريكا؛ لقوتها وقدرتها، يجب أن تحكم العالم<sup>(١٢)</sup>. وقد قرر مجموعة من الأهداف لهذا النظام في الكونغرس الأمريكي، تركزت في أربع نقاط:

١. حل النزاعات بطرق سلمية;
٢. الاتحاد في وجه العنف والإرهاب;
٣. حذر ومراقبة السلاح والأسلحة النووية.
٤. تعزيز الديمقراطية والعدالة الاجتماعية، والعمل على رفع المستوى الاقتصادي.

بينما نجد تشومسكي لا يرى في «النظام العالمي الجديد» سوى أسلوب جديد من أساليب استعمال القوة<sup>(١٣)</sup>. وفي الحقيقة إن هدف أمريكا في منطقة الشرق الأوسط الحد من القوة المنافسة في سباق التسلح، تغيير معادلات القوى لصالح حفظ أمن واستقرار ولديها اللاشرعية الكيان الصهيوني، تثبيت تواجدها المسلح في المنطقة، ومواجهة الدول أو التحركات المناهضة في المنطقة العربية.

ومن خلال كل ذلك يتبيّن أن تفسير «النظام العالمي الجديد» يجب أن يتم بمحلاحة حوار الشرق والغرب في ظل البيروقراطية والglasnost، فالإصلاحات التي أتى بها غورياتشوف في أواخر الثمانينيات فتحت المجال لمزيد من اليمونة الأمريكية، ودعمت من مقولتها بالنظام العالمي الجديد.

ويرى آخرون أن النظام العالمي الجديد لا يعني سوى حرب لا هوادة فيها يعلنها الشمال على الجنوب. فدول العالم الثالث، والتي تمثل ٤٢٪ من مجموع سكان العالم، وتشغل ٢٢٪ من مساحة اليابسة، كان وضعها في فترة حكم الثانية القطبية أفضل من وضعها الحالي؛ إذ كانت تستفيد من مواردها وإمكاناتها الطبيعية. بينما تكمن ملامح صورتها اليوم في ازدياد نسبة الوفيات بين الأطفال، ضعف المستوى الغذائي

والصحي والتربوي والتعليمي، التفاوت الاقتصادي، الضعف الكبير في الجانب العلمي والتكنولوجي، والتوازن على عدة أصعدة، في هذه المناطق. وهذا ليس سوى جملة من المشاكل المتعددة التي تعانيها دول الجنوب<sup>(٤٤)</sup>.

جاذبية العولمة ليس في أنها تعني الرغبة في العيش المشترك والأخوي بين جميع أمم الكورة الأرضية، وإنما هو الرغبة الشديدة في توسيع الشركات العابرة للقارات، الاستعمار والاستثمار كلما كان كثيراً وكثيراً كلما كبرت القدرة المالية والتجارية لدول العالم المهيمن، وازدادت الفاصلة بين الشمال والجنوب.

يرى ماتيز أنه لو توقف عقرب الساعة لصالح الشمال لاحتاج الجنوب إلى ١٨٠٠ إلى ٢٢٠٠ سنة لكي يلحق بالشمال في ما وصل إليه من تطور وتقدم في جميع الميادين العلمية والصناعية، وحتى على مستوى المنجزات الحقوقية والسياسية. فالجنوب إذا لم يعمل على بدء مرحلة جديدة من العمل نحو التطوير إلى بداية الألفية الثانية فمن المحتمل أن لا يتعرف وضعه الاقتصادي الاجتماعي السياسي بعد ٢٠٠٠ سنة. ففي مثل هذه الظروف لن يكون النظام الدولي الجديد في صالح دول الجنوب، بل إن وضعية هذه الدول السيئة ستتفاقم. فمن جهة النظام الدولي الجديد سيزيد من حدة التناقض على الاستثمار في دول الجنوب، ومن جهة ثانية سترتفع وتيرة اصطدام دول الشمال كمجموعة تقف في وجه دول الجنوب، وسيتعرض الجنوب إلى استعمار يفوق حدة ما كان عليه في فترة حكم الثنائي القطبية، وستُتحذَّل الإمبريالية شكلاً واسعاً، بحيث يصعب معالجتها بعد ذلك.

ونعرض هنا ل موقف بعض الدول من «النظام العالمي الجديد»، الذي تدعيه الولايات المتحدة الأمريكية:

تسعى أوروبا بعنوان (اتحاد) بحكمة للتخلص من الارتباط بأمريكا. الرئيس السابق ميتران شجع وجود قوة أوروبية مستقلة، وصرح قائلاً: إن أمريكا إذا كانت فعلاً تهدّ نفسها دولة صديقة فعلتها أن لا تفرض نظامها على الآخرين<sup>(٤٥)</sup>. وبقيت بريطانيا من بين كل دول أوروباتابعة لأمريكا في المواقف العالمية.

الصين واليابان انتقدتا بشدة الزعامة المطلقة لأمريكا تحت ما يسمى بالنظام

ال العالمي الجديد. فقد انفصلت اليابان عن أمريكا في نهاية الحرب الباردة، وأعلن كيسنجر بشكلٍ صريح: إن نهاية الحرب الباردة فلّقت من دعم الدول الصديقة لأمريكا، وانتهت الحقبة التي كانت أمريكا تُعَدّ فيها المصدر الرئيس للاستثمار الأجنبي. كما أن رئيس المركز الصيني للدراسات الدولية قال في وصفه لهذا النظام: «النظام العالمي الأمريكي الجديد سيدخل العالم في أزمة عالمية»<sup>(١٦)</sup>.

ولم تصطف دول العالم الثالث في موقفها من نظرية «النظام العالمي الجديد» صفاً واحداً، بل اختلفت مواقفهم. فالدول التابعة، كالكويت، أعلنت تأييدها التام لهذه الرغبة الأمريكية في قيادة العالم، وخصوصاً بعد أحداث الخليج الفارسي، بينما وقفت الدول الثورية، مثل: الجمهورية الإسلامية الإيرانية والجمهورية العربية السورية و....، موقفاً واضحاً في الرفض، وتم التصريح بهذا في أكثر من محفل ومناسبة. فالأمير الكويتي لم يقف في توصيفه «النظام العالمي الأمريكي الجديد» بأنه نظرية سياسية، بل تعدى ذلك فأصبح يراه وعداً إليها جعله الله لسعادة البشرية ورفاهها! المرشد الأعلى للثورة الإسلامية في إيران لم ير في هذه النظرية سوى الفذر والمؤامرة الشديدة، واستتساخاً للتجربة الكلونيالية. بينما انتقل الرئيس الإيراني السابق، وفي المؤتمر الإسلامي، إلى بيان شروط نظام جديد قادر على أن يكون فعلاً في خدمة العالم والإنسانية في التالي:

١. محاربة الفقر؛
٢. المنافسة السليمة؛
٣. وضع شروط لازمة للتفاوض بين الشمال والجنوب؛
٤. وقف استغلال واستزاف رؤوس الأموال والمواد الأولية المادية والإنسانية للدول النامية من طرف الدول المتقدمة؛
٥. التساوي بين ميزان الواردات وال الصادرات؛
٦. تهيئة الظروف المناسبة لانتقال التكنولوجيا وتصديرها.

وحدّد الدكتور ولادي في الأمم المتحدة المكونات الضرورية التي يجب أن تكون ضمن أولويات النظام الجديد، وعَدَ النقاط التالية:

١. أن يمارس دوراً أساسياً في السياسة ضمن مقررات الأمم المتحدة؛
٢. احترام حقوق الإنسان؛
٣. العدالة الاقتصادية؛
٤. احترام البيئة والمحيط الطبيعي؛
٥. نزع السلاح؛
٦. حل مشكلات المنطقة تحت رعاية الأمم المتحدة<sup>(١٧)</sup>.

وقال روبين إشتاين، الأستاذ بجامعة بنسلفانيا: «نحن في حاجة إلى فترة استقرار، ولا غنى عن هذا النظام الأمريكي، فهي لا تملك لا القوة ولا الثروة ولا الرغبة في فرض نظامها المطلوب<sup>(١٨)</sup>.

وكما هو ظاهر من خلال عدّة آراء وموافق فإن النظام العالمي الجديد المقترن من طرف الولايات المتحدة الأمريكية لم يستطع أن يحصل على تأييد جميع المكونات العالمية، بل لا زال يتعرّض للنقد من جهات متعددة، وحيثيات مختلفة<sup>(١٩)</sup>. والعديد من النظريات التالية تُعَدُّ في حقيقة موضوعها ناقلة لنظرية «النظام العالمي الجديد».

### **ديناميكيّة القوة، وسيرها في النظام الدولي —**

#### **١. نظرية صراع الحضارات —**

بعد تفكّك الاتحاد السوفياتي، وانهاء ما عُرف بالحرب الباردة، طرح العديد من كبار المنظرين العالميين نظرياتهم حول كيفية جريان وتفاعل القوة ضمن العلاقات الدولية.

واحدى هذه النظريات، والتي كانت مورد الجدل في المحافل العلمية، ما عُرف بـ«نظرية صراع الحضارات»، لصموئيل هنتنغتون، أستاذ العلوم السياسية في جامعة هارفارد الأمريكية.

يعتقد هنتنغتون أنه بنهاية الحرب الباردة ستنتهي مرحلة تنافس الأيديولوجيات والنظريات، وستبدأ مرحلة جديدة تحت اسم «مرحلة صراع الحضارات». ويرى أن

العالم يعيش على وقع سبع حضارات كبيرة: حضارة غربية كبيرة، الحضارة الكونفوشيوسية، حضارة اليابان، الحضارة الإسلامية، الحضارة الهندية، الحضارة السلافية . الأرتدكسية، الحضارة الأمريكية اللاتينية، (ويمكن إضافة الحضارة الأفريقية).

لكنْ وفق هذه النظرية فإن زمام مقاليد الزعامة في العالم سيكون بيد القوتين الكبارين: الأمريكية: والأوروبية. ومن المحتمل أن مركز القوة سينتقل من أمريكا إلى فيدرالية أوروبا. وبعد ذلك ستكون كل الطاقات المادية ورؤوس الأموال بيد كل من: اليابان؛ والصين؛ وروسيا. فإذا لم تستطع أمريكا أن تكون على رأس هرم القوة خلال القرن الآتي فإن أوروبا ستكون القوة الحاكمة وسيدة القرن بلا منازع<sup>(٢٠)</sup>.

وفق نظرية هنتنفتون فإن علاقات الغرب بالإسلام والصين متوازنة على نحو ثابت، عدائية جداً في أغلب الأحوال، ومن المرجح أن تتشبّه أخطر المواجهات: حيث ستصطدم كل من: الحضارة الإسلامية والكونفوشيوسية (الصينية وكوريا الشمالية) بالحضارة الغربية (المسيحية)، وإن الأخيرة ستخرج منتصرة. ويشير إلى أنه بعد أن كان العامل الاقتصادي سبب التفوق الهائل والمدهش للمدرسة الماركسيّة وليبرالية الاتحاد الأوروبي، فإن الظرف قد تغيّر، وسوف تصبح الإبداعات الثقافية الفكرية والحضارية . سواء على مستوى الفرد أو الدولة أو العالم . صاحبة الاعتبار، ومورد انتصار قوّة على أخرى. حسب هنتنفتون فإن تصادم الحضارات ستكون السياسة الفالية في العصر الجديد، وأخر مرحلة لهذا الصراع؛ وذلك للأسباب التالية:

١. النزاع الحتمي بين الحضارات:
٢. تزايد الوعي الحضاري:
٣. التجديد الفكري والرؤى الروحية لسد فراغ الهويات:
٤. السلوك المنافق للغرب، وتزايد غطرسته، سبب في رشد الوعي الحضاري (لدى الجميع):
٥. ثبات خصوصيات النزاع الفكري، وعدم قبولها للتغيير أو التبدل:

٦. تزايد مستوى النزعة الجهوية على الصعيد الاقتصادي، ودور المشتركات الثقافية والاثنية في تتميته؛

٧. خطوط التصدع بين الحضارات، حيث كان الغالب أثناء فترة الحرب الباردة رسم حدود سياسية وأيديولوجية، وتغييب الحدود الاثنية. ولكن بعد زوال هذه الحرب ظهرت خطوط التصدع بين الحضارات. هذه الحدود تشكل شرارة الصراعات الاثنية والمواجهات الدموية. فالعداوة بين الإسلام والغرب علاقة عداء وصراع عبر التاريخ، وهي في تصاعد مستمر، ويتوقع إشعال فتيلها بين الفينة والأخرى<sup>(٢١)</sup>.

وقد وقع هنري فونتين تحت تأثير المؤرخ والمستشرق الأمريكي برنارد لويس، في نظريته في خطوط التصدع، فالمستشرق الأمريكي لويس له عدة كتب وتحقيقان حول الإسلام، ومن مقولته: إننا نرى أبعد من مستوى القضايا والسياسات التي تواجه الدول، ولا يسع أن يكون ذلك سوى صراع الحضارات<sup>(٢٢)</sup>.

يرى هنري كيسنجر أنه بعد الحرب الباردة ستتصدر العالم ست قوى عالمية، وتدرج داخل خمس حضارات. ورغم أنه لا يرى انحصار كل قضايا العالم في خطوط الصراع، كما ذهب إلى ذلك هنري فونتين، إلا أنه يؤيده في تحليله لأوضاع العالم بعد الحرب الباردة، ويوافقه الرأي<sup>(٢٣)</sup>.

وفقاً لنظرية كيسنجر فإن ما وراء الصراع في العالم الجديد ليس اختلاف الأيديولوجيات أو النزاع الاقتصادي أساساً، بل هي الفجوات والثغرات العميقة بين الأفراد، والتي ستتخذ أبعاداً ثقافية واثنية ومذهبية (وحضارية). وبالنسبة للآخرين فإن بيان خطوط التصدع بين الحضارات يعني بيان خطوط الحرب والعنف الدموي على صعيد المستقبل، حيث يدخل الطرفين المتصارعين في المذابح والإرهاب والاغتصاب والتعذيب. لهذا فمن المناسب تقسيم الدول وفق ملاك الثقافة والحضارة، وليس وفق ملاك السياسة والاقتصاد.

يقول ويل دبورانت: «ظهور التمدن والحضارة يمكن ممكناً فقط عند انتهاء البرج والبرج والغوضى وانعدام الأمن».

التمدن من «المدن والمدينة»، وتمدن الشخص عاش عيشة أهل المدينة، وتحلّ

بأخلاقهم وأدابهم، وقد تعني التعاون والدعم بين الأفراد أو المجتمعات في القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. فالتمدن هو نتيجة التكامل الفكري والمعنوي (الثقافي) والتكامل السلوكي والعملي.

يرى بعضهم أن الثقافة هي انعكاس للصورة المعنوية وغير المادية للمجتمعات، بينما التمدن أو الحضارة هي انعكاس لوجه تلك المجتمعات المادي والعيني.

يعبر البروفسور علي مزروعي عن ذلك بشكل آخر، فيقول: «الثقافة هي نظام متكامل ومترابط من القيم يمنح للمجتمع شكله على مستوى المفاهيم والمقررات والقوانين، وشكله على مستوى السلوك والعمل. التمدن ثقافة تستمر عبر الزمن في الاتساع والازدهار، حتى تصل إلى حياة أخلاقية راقية»<sup>(٤)</sup>.

وفي تعريف آخر: الثقافة والتمدن تقريباً بمعنى واحد. والتمدن هو تلقي ثقافة أكثر شمولية، مع كونها الملاك الأساسي في تنظيم مختلف مكونات الحياة الاجتماعية.

ويقبل صموئيل هنتينغتون بهذا التعريف، ويقول: «الثقافة والتمدن كلاهما يتضمناً قياماً وقوانين ومناهج فكرية وإصلاحية، والتي ستكون مورد احترام واهتمام الأجيال القادمة»<sup>(٥)</sup>.

أما المفكر الإيراني محمد علي إسلامي ندوشن فيقول بخصوص العلاقة بين الثقافة والتمدن: الثقافة والتمدن (الحضارة) بينهما ترابط، لكن ليس بينهما تلازم، فقد توجد دول يكون مستوى الثقافة فيها ضعيفاً جداً. وكما يوجد تمدن بدون ثقافة، كذلك توجد ثقافة بدون تمدن»<sup>(٦)</sup>.

وبعيداً عن التعريف المختلة للثقافة نستطيع القول: إن الثقافة هي عامل الرغبة أو التفاعل الداخلي والذاتي لدى الإنسان، والذي يستند على أربع رغبات أصلية عند الإنسان، وهي: البحث عن الحقيقة؛ الخير؛ الجمال؛ والكمال بالاستعانة بقوى الحسن والخيال والوهم والعقل، وباستعمال وسائل مادية في عدة صور، نظير: العلم والفلسفة والأخلاق والأدب والفن والإبداع والدين والإيمان. وهذه الرغبة الداخلية والذاتية في الإنسان تكون دائماً في تفاعل وحركة نحو التزايد. لكن التمدن يأخذ مجالاً أوسع

من الثقافة. مع ملاحظة أن «نظرية صراع الحضارات» قائمة على أساس المادية التاريخية (Historical Empericism)، والتي اعتمدت على تجميع ردود الفعل من التفاعلات بين الغرب والإسلام في فترة الألفية الثانية. هنتيغتون لا يدعى أنه بنى نظريته في صراع الحضارات على أساس المنهج العلمي، بل هو يصرّ أنه أقام نظريته على استنتاجات ميدانية، من خلال ملاحظة الحضارات السابقة وما آلت إليه في الوقت الحاضر. ويرى أن الحضارة الغربية هي مواجهتها لمن يعاديها عليها:

١. أن تقوم بمحاجمة كلّ اتحاد أو تحالف ضدّها من الدول المعادية؛
٢. أن تقوم بتفكيك الحضارات المنعزلة والخاسرة في قعر بيتها؛
٣. أن تنقل أزماتها الداخلية إلى الحضارات الأخرى المعادية<sup>(٢٧)</sup>.

ويفسّر هنتيغتون نظريته بقوله: والمحتمل عندي أن جوهر الصراع والتصادم في العالم الجديد أساساً لن يكون هو الأيديولوجيات، ولا حتى الاقتصاد، وإنما هو النزاع والاختلاف العميق بين البشر. مصدر هذا الاختلاف هو ماهية وطبيعة الثقافة التي يحملها كلّ مجتمع وكلّ حضارة. ويلاحظ في تعريف الحضارة العديد من العناصر العينية والمشتركات الموضوعية، نحو: اللغة، التاريخ، الدين، التقاليد، والمزاج العام. وستحرز الهوية الحضارية مكانة خاصة في الأيام المقبلة، بل ستكون عنصر التمييز بلا منازع.

لماذا ستتصارع الحضارات مع بعضها البعض؟ أوّلاً: سمة الاختلاف بين الحضارات ليست فقط واقعية، بل هي جوهرية؛ ثانياً: إن العالم أصبح صغيراً بفعل التطور العلمي والتكنولوجي، ما يتيح فرصة التشارك والتلامح داخل الحضارة؛ ثالثاً: التطور الاقتصادي والتحولات الاجتماعية في كل العالم تدفع بالناس للخروج من التقوّع في القومية والعرقية وما شاكلها؛ رابعاً: الدور المزدوج للغرب من شأنه تقوّع الوعي الحضاري؛ خامساً: لا يمكن إخفاء الخصوصيات والفوارق الثقافية وسترهَا بشكلٍ كبير؛ سادساً: الحسّ الجهواني الاقتصادي في تصاعد، وهو عامل تحريك الوعي بالتمييز الحضاري، وتميزه داخل الأفراد والمجتمعات<sup>(٢٨)</sup>.

ولكي يثبت هنتيغتون نظريته في الصراع بين الحضارتين الغربية والإسلامية

سلط الضوء على مسألة تصاعد النمو الديمغرافي في الدول الإسلامية، وتصاعد مستوى الهجرة نحو الغرب، التطور الاقتصادي لدى الدول المصدرة للنفط، التصادم التاريخي والقديم بين المسيحية والإسلام، من خلال التأكيد على نقطة الفتوحات الإسلامية من الشرق نحو الغرب، ومن الجنوب نحو الشمال.

ومن جهة أخرى رأى أن هناك صراعاً لا جدال فيه بين الغرب والحضارات الكونفوشيوسية، فقد أكد دنخ شياوبينغ سنة ١٩٩١، وهو سياسي ومنظر وقائد صيني، على أن هناك حرباً تجري بين الصين والولايات المتحدة الأمريكية.

ويضيف هنتينغتون: اليوم الغرب في علاقته بالحضارات الأخرى يتبوأ الدرجة الأولى بدون استثناء على مستوى سُلْمِ القوى، فلم يُعُدْ هناك قوَّةً عظمى منافسة له في الساحة. باستثناء اليابان لم يَعُدْ أمام الغرب تحديات اقتصادية أخرى. فقرارات مجلس الأمن وصندوق النقد الدولي في خدمة مصالح الغرب، وتدرَّ عليه أرباحاً هائلة، حيث يتم تقديمها للعالم على أنها من متطلبات المجتمعات الدولية. ومثل هذه الإمكانيات في الحقيقة تعمل على تمكينة قدرتها، بل هي تجبر الحضارات الأخرى على التعايش معها وفق إملاءاتها ومقرراتها<sup>(٢٤)</sup>.

أخيراً، وبعد طول جفاء وامتعاض من الإسلام، يعترف قائلاً: صرَّح جان كالفين، الأمين العام السابق لحلف شمال الأطلسي، قائلاً: صحيح أن العالم الإسلامي، وبعد سقوط الدولة العثمانية، فقد نوعياً الدولة المركزية، الدول المنشقة دخلت في عداوة شرسة مع بعضها البعض، لكنَّ القرآن الكريم، الذي هو دستور لجميع المسلمين، سيجمع مرةً أخرى شَمْلَ هذه الدول، ويجعل خلافاتها في الهاشم؛ ليحول نظره باتجاهنا، ويصبح خلافه معنا ضمن الأولويات لديه. يقول هنتينغتون: إن التمدن الإسلامي لا زال، رغم العديد من الزوابع، على قيد الحياة. وهذا مؤشرٌ على أنه قد يرجع مرةً أخرى ليتزعم العالم. نعم، في كتاب «صراع الحضارات» ذكرتُ أن الحضارة الإسلامية قد انتهت، لكنني الآن، ومن خلال عدة ملاحظات ومشاهدات، أدركت أن نظريتي السابقة بخصوص الإسلام ونهاية حضارته كانت خاطئة، وأنا الآن على يقين بأن الحضارة الإسلامية باقيةٌ ودائمة<sup>(٢٥)</sup>.

وقد عدّ هنتينغتون جانباً من نظريته، في مقال له تحت عنوان: «الإسلام والغرب، من الصراع إلى الحوار»، شارك به في ندوة حول «الإسلام السياسي والغرب»، انعقدت في قبرص، بتاريخ: ٢٠. ١٠. ١٩٩٧<sup>(٣١)</sup>.

### **تحليل ونقد لنظرية صراع الحضارات—**

لقد كان طرح نظرية صراع الحضارات عاملاً استفزازياً ومصدراً لإزعاج على المستوى العالمي، ما تسبّب في عدة ردود فعل، تكشفت حدتها من خلال مجموعة من الانتقادات التي وجّهت لها.

وسنحاول التعرض لأهم الانتقادات الواردة عليها:

١. بدايةً لا بدّ من ملاحظة المنهج الذي قامت عليه هذه النظرية. وكما قلنا سابقاً فإن نظرية صراع الحضارات قامت على أساس المنهج التجاري الاستقرائي (التجربة التاريخية). وكما هو معروف فإن هذا المنهج أساسه قراءة التاريخ، ومن ثم تجميع كلّ ما يختصّ بالموضوع. فهذا المنهج ليس له أساس علمي يمكن الانطلاق منه في دراسة هذه النظرية والبحث فيها، وهو ما يدفع بنا للقول: إن هذه النظرية ليست سوى مجموعة من التوقعات هي أقرب إلى التنبؤات.

فالشواهد والقرائن التي استند إليها هنتينغتون في إثبات نظريته ليس في مقدورها إثباتات كليات هذه النظرية، وبالتالي ليست في مستوى الدليل العلمي التام. وترجع الأصول التاريخية لما أورده هنتينغتون من شواهد إلى آراء كلّ من: كوندرسي الفرنسي في كتابه (نظرة تاريخية عن تطور الفكر الإنساني)، وفولتيير في كتابه (آداب وعادات الأمم)، والذي تمّ طبعه سنة ١٧٩٠م. وبالطبع فإن وراء ظهور فكرة صراع الحضارات الطرف التاريخي الذي عاش فيه هؤلاء المنظرون، والتي تميّزت بطغيان الروح العدائية بين القطبين. فولتيير ذهب إلى أن مركز تكامل العالم هو أوروبا (الأنجلوسكسونية)، وقال بصراحة: إن التمدن الذي يتصل بالتمدن الإسلامي (العثماني) سيكون أكثر تخلفاً وأكثر بُعداً عن الركب الحضاري المتقدم، وكذلك ستتصطف روسيا الأرثوذوكسية ضمن دول الطابور الخامس

(المتخلفة)<sup>(٣٢)</sup>.

٢. هذه النظرية تجعل التمدن العالمي على طرفي الصراع والمواجهة. لهذا نجد هنئيفون يؤكد على الانتماء الوطني والدولة الوطنية، وليس على النظام الاقتصادي. ريتشارد فولك ومفكرون آخرون رأوا أن «التمدن» لا يمكن أن يكون بديلاً عن (الدولة . الوطن)<sup>(٣٣)</sup>.

وحيث إن هذه النظرية قامت على تحليل مادة «التمدن»، فالامر يستدعي طرح الأدلة المثبتة له. وكل ما هو مطروح حتى الآن في العلاقات الدولية هو أن قيام الدولة الوطنية يقوم على أساس المصالح الوطنية، والخروج من هذا الوضع إلى وضع أساسه «التمدن» يستلزم ترجيح هذه النظرية وتفوّقها نظرياً وعملياً على مبنى الوطنية.

من جهة أخرى فالتأكيد على العامل الثقافي في مقابل العوامل الاقتصادية والسياسية والعسكرية أمر يحتاج إلى الكثير من التأمل. فإذا كان العامل العسكري في الماضي هو عامل فرز القوى المهيمنة فالاليوم يبدو أن الكفة قد مالت صوب القضايا السياسية، ومن بعدها القضايا الاقتصادية، والمعلومات عن مدى ما تتيجه من مصالح. ثم إن القول بالتأثير الكبير للعامل الاقتصادي في ترجيح كفة القوى ضمن فترة خاصة لا يستلزم القبول بنظريريات علم الاجتماع الماركسي والبني التحتية الاقتصادية.

يقول برايفر، مدير قسم السياسة الدولية في مدرسة الصحافة في بيونس آيرس، وأستاذ الجغرافيا السياسية للشرق الأوسط في جامعة بلاطا في الأرجنتين: على خلاف ما ذهب إليه هنئيفون، من أن الحرب التجارية قد عفا عنها الزمن، وأن وجودها يمنع الغرب القدرة على أن يفرض مصالحه على الآخرين، ويجب لهم على الامتثال لها، يذهب كبار المحللين إلى أن حرب القرن الواحد والعشرين يمكن أن تنشأ بسبب ما ستعيشه أمريكا من مشكلات في طريق تحقيق قوتها الاقتصادية. وقد تعددت التحليلات التي أحراها ذوو التخصص حول أزمة الولايات المتحدة الأمريكية، ليكتشفوا أنها تتلخص في كيفية الحفاظ على الزعامة الاقتصادية، والخروج من المشكلات الاجتماعية العويصة التي تواجهها. إن سحر الغرب هو في

تفوّقه الاقتصادي، وما ينبع عنه من ازدهار مادي ورفاهية. وخلافاً لما حاول إثباته للغرب من تفوّق ثقافي، وأنه هو عامل التفوق الحضاري، لا يجد هنـتـيـنـغـتونـ بـدـأـ من الإـقـرـارـ بـأـنـ الـمـصـالـحـ الـاـقـتـصـادـيـةـ تـجـعـلـ الـغـرـبـ يـفـرـضـ سـيـاسـاتـهـ الـاـقـتـصـادـيـةـ عـلـىـ الدـوـلـ الـأـخـرـيـ (٤٤).

رغم أن التأكيد على مبدأ ومبني التمدن والثقافة يتاسب عندنا والمعيار الأيديولوجي، إلا أن استعمال معايير أخرى وارد في هذه التحليلات والقراءات. فبصرف النظر عن الواقع، إلا أن معيار التمدن والثقافة على محدودية مساحته في التعامل بين الحضارات في الماضي وفي الوقت الراهن، إلا أن انتشار المعلومات ودخول العالم ضمن واقع القرية الصغيرة بفضل التكنولوجيا المتطورة في مجال المعلومات حدّ من إمكانية سيطرة الدولة، ومكّن من سيادة قاعدة التمدن والثقافة ضمن العلاقات بين مختلف الحضارات على مدى المستقبل القريب. يقول الدكتور محمد علي إسلامي ندوشن: كون العالم سيعيش مواجهةً بين الحضارات أمرٌ غير قابل للإنكار، لكنْ ليس التمدن والحضارة هو منشأ هذا الصراع. حاول هنـتـيـنـغـتونـ أن يؤدرج جميع المشكلات ضمن قالب التمدن والحضارة ولم ينظر إلى الأسباب الواقعية. فالتمدن والحضارة مجرد أداة ووسيلة، وليس هي المثير والمخطط. بلغة السياسة: إن التمدن والحضارة يطرح كواجهة للصراع، بينما هناك محرك آخر يتلخص في المصالح الاقتصادية والتوسعية للمشروع الغربي الليبرالي (٤٥).

يرى كيسنجر أن قوة الدول الخمس الكبرى (أمريكا، أوروبا، اليابان، روسيا، والهند) في سنة ٢٠٢٠ ستكون هي الاقتصاد بلا منازع (٤٦).

٢. الحديث عن الاتحاد الكونفيشيوني. الإسلامي في نظرية صراع الحضارات ناتج عن عدم الفهم الصحيح لخصوصيات كلتا الحضارتين. كما أن تصور العالم الإسلامي على عقيدة واحدة تصور خاطئ. فالمثقفون الجدد يسعون وفق أفكارهم إلى إيجاد مركب إسلامي يمتزج فيه القديم بالمعاصر، معأخذ النقاط الإيجابية لكلٍّ منها.

ويقول إسلامي ندوشن في هذا الصدد: لم يكن هنـتـيـنـغـتونـ على معرفة بالشرق،

وحكم عليه وفق معايير غربية، هو لم يكن يعلم أنه في الشرق قد تقول خلاف ما تعتقد. كذلك الأمر بالنسبة إلى الصين، وعليه فالحديث عن قوة اقتصادية في الدول الإسلامية أمر سابق لأوانه، بل واقع الحال في الدول العربية لا يعيش تجانساً وتواافقاً تماماً في هذا الأمر، بل هناك اختلاف كبير من دولة لأخرى<sup>(٣٧)</sup>.

يعامل هنريون في توصيفه للحضارات بازدواجية في المعايير. فحين حديثه عن الحضارة غير الغربية، وبالذات عندتناوله للحضارة الإسلامية، يسعى قدر الإمكان لاستحضار البُعد الأيديولوجي والمذهبي على أنهما بُعداً موضوعيَّ في هذه الحضارة، لكنه يستبعد هذا المعيار كلياً، وبطريقة فتية عن مشهد الحضارة الغربية، ويفرق بين الغرب وبين الديانة السائدة في الغرب<sup>(٣٨)</sup>.

يقول ألكساندر بشوك: لا أعتقد أن الحديث عن الغربي والروسي تحت عنوان الحضارة المسيحية أمر صحيح؛ لأن الدين ليس العامل الوحيد في صنع الحضارة، من دون أن ننسى رواج ثقافة الإلحاد في كلِّ من: الغرب وروسيا<sup>(٣٩)</sup>.

٤. هذه النظرية جعلت الغرب كله وحدة متکاففة، وعلى نفس النسق، بينما هناك العديد من القرائن التي تدلّ على وجود تباعد واختلاف في كتلة الغرب. وبعيداً عن الإبهام الذي أحاط بنظرية هنريون فخروج الاتحاد الأوروبي عن السياسات الأمريكية يجعل احتمال تطور التباعد والاختلاف بين مكونات الكتلة الغربية إلى انقسامات سياسية وارداً بلا منازع.

٥. كذلك فهنريون لم يُشير إلى مكانة الثقافة الفارسية في الحضارة الإسلامية، في حين نجد أن كل الباحثين والمحققين قد ذكروا فضل الثقافة الإيرانية على الحضارة الإسلامية، ودورها في توسيع هذه الحضارة، بغضّ النظر عن كون اللغة الفارسية اليوم تأتي في المرتبة الثانية ضمن اللغات الحضارية<sup>(٤٠)</sup>.

٦. تواجد روح التعاون بين الحضارات، والتي غابت بشكلٍ كبير في نظرية هنريون. وقد أورد هنريون ستة أدلة على نظريته في تصادم وصراع الحضارات. لكنْ ليس فقط أن هذه الأدلة لم تستطع أن تثبت ادعاءاته، بل زادته تعقيداً وإبهاماً. فعلى سبيل المثال: قد يطرح سؤال أولٍ مفاده: في ظلّ تحول العالم إلى قرية واحدة

كيف يمكننا التحدث عن صراع الحضارات؟ والمت Insider هو أن تطور شبكة المعلومات وانتشارها السريع، متخطية كل الحدود، بحيث أصبح العالم قرية صغيرة، يقلل من إمكان صراع الحضارات وتصادمها. والمفتاح أن هنالكينغتون قد تحدث في نظريته عن تقارب وتعاون المكونات الداخلية للحضارة، وتحدث في المقابل عن صدام الحضارات، بينما الأجرد أن تكون الأسباب الداعية لتقارب الحضارة وتماسكها من الداخل هي نفسها الأسباب التي تؤدي إلى تقارب الحضارات مع بعضها البعض، ودخولها في حالة من التناصق والتعاون.

وما طرحة الرئيس الإيراني السابق السيد محمد خاتمي، ضمن نظريته في «حوار الحضارات»، يُعد مبدئياً نقداً لنظرية هنالكينغتون في صراع الحضارات.

٧. الظاهر أن أصل نظرية صدام الحضارات هو مشروع سياسي، وإنّا كيـف نفسـر تجاهـل هنـالكـينـغـتون وإـغـفالـه لـعـدـدـهـ منـ التـاقـضـاتـ التيـ صـاحـبـتـ نـظـرـيـتـهـ؟ بلـ كـيـفـ نـفـسـرـ تـغـيـيرـ رـأـيـهـ حـوـلـ اـسـتـمـارـ الـحـضـارـةـ الإـسـلـامـيـةـ؟ فـهـلـ تـغـيـيرـ رـأـيـهـ فيـ ماـ يـخـصـ الإـسـلـامـ كـانـ وـرـاءـ أـدـلـةـ مـلـمـوـسـةـ وـشـواـهـدـ وـاقـعـيـةـ؟

يعتقد بعض المحققين أن أمريكا كانت وراء تسريع سقوط الاتحاد السوفياتي، وقد كانت مخطئة في ذلك، فنقاشات المثقفين الجدد في أمريكا كشفت عن أن أمريكا تحتاج لحفظ منظومتها وسياستها إلى عدو موهم؛ لتجذب إليها اليابان وأوروبا، وتعلق عليه تدخلها في دول العالم الثالث، وتفتح من خلاله سوق الأسلحة. وهذا يشكل أمراً ضرورياً لها.

بسقوط الاتحاد السوفياتي فقدت أمريكا امتيازات مهمة، ووضعت في حرج صنع فرّاعة أخرى. إن معارضته الإسلام والكنفوشيوسية في الجملة للحضارة الغربية وارد من دون أدنى شك. لكنّ حديث هذه النظرية عن اتحاد بين الإسلام والكنفوشيوسية ضدّ الغرب لا يخلو من كونه قراءة أيديولوجية براغماتية. وبعد انهيار الاتحاد السوفياتي بدأ الغرب يضخم من عدوة القوتين له، فقد باتوا يعملون على نشر إيران فوبيا، ويعطونها صبغة عدائية للغرب وكلّ ما هو أمريكي وحلفائهم، حتى يصطادوا في الماء العكر، وهو المنطق الذي سيجعل الدول العربية،

وبالأخصّ الخليجية، تقع طبول الحرب، فتجعل قسطاً كبيراً من ميزانيتها في شراء الأسلحة، وبهذا تفتح سوق الأسلحة أمام الغرب وأمريكا على مصراعيه. ولكي يستدلّ هنرييفتون على تعاظم مقاومة الإسلام للغرب تحدّث عن أنّ عدد الدول الإسلامية سنة ١٩٢٠ كان فقط أربعة دول، ليصل عددها إلى خمسين دولة. وهذا الكلام لا يخلو من المغالطة، وينمّ عن التوجيه السياسي.

وبهذا تكون أمريكا قد نجحت في تحديد ملامح العدوّ المهووم الجديد، كما قال جرنوت روتر: لقد كانت مرحلة نهاية الحرب العالمية الثانية، إلى سقوط الحلف الاشتراكي، بسيطةً جداً. فالقاعدة كانت: نحن من جملة الصالحين والأخيار، والأشرار والأعداء دائمًا هم الآخرون. وبهذا النحو كان ينظر الغرب الرأسمالي للشرق الاشتراكي، وبالعكس كان ينظر الشرق الاشتراكي للغرب الرأسمالي. وفي مثل هذا الوضع يصبح من السهل تحديد العدوّ المفترض، لكن مع سقوط الحلف الشرقي سنة ١٩٩٠ - لحق العيب بصورة هذا العدو المفترض. فحين هجم صدام حسين على الكويت أصبحت مصادر النفط للغرب في موقع تهديد، ولم يكن أحدّ يعتقد أن دخول صدام للكويت كان بموجب اتفاق، وأنه بذلك تمكّن من تقديم الإسلام على أنه العدوّ الجديد للعالم المتقدّم، فحتّى الإمام الخميني الذي كان خصماً لدولأ لم يكن يستطيع أن يخلق هذا الجوّ العدائِي المشحون. وبهذه الطريقة تمّ جلاء وجه العدوّ المفترض الجديد<sup>(٤٢)</sup>.

وبحسب روتر من هنا نشأت النظرة الضيّقة للغرب إلى الإسلام، حيث أصبحت تضعه في خانة التطرُّف والإرهاب<sup>(٤٣)</sup>.

وحسب قول مترجم كتاب «الموجة الثالثة، التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين» فالمحطات التي كان فيها هنرييفتون في صدد التحقيق هذه فعلاً تستحق الإشادة والقراءة، أما في القسم الذي يتحدّث تحت ضغط مصالح بلده فهو كان سياسياً، ولم يكن محققاً، وبذلك فآراؤه تحتاج للنقاش والكثير من التأمل. فهو يخلص إلى أن مصالح الغرب تقتضي اتحاد أمريكا الشمالية وأوروبا اتحاد وحدة المصير. ومن جهة أخرى هو يقول بأن الدول الإسلامية كلّها ليست ديمقراطية،

ويرجع السبب إلى الإسلام، ويقول: «بالقدر الذي تتوافق الديموقراطية والإسلام نظرياً بقدر ما يتبعانه ولا يتتوافقان عملياً»<sup>(٤٤)</sup>.

المفت أن أوروبا تعمل على التقرب أكثر فأكثر من سياسة إيران الإسلام، وتبدى ترحيباً بمسألة «حوار الحضارات». والظاهر أن إقدامات أوروبا لا تعدو كونها سياسية. من هنا يمكننا الرجوع إلى مسألة أساسية في هذا البحث، وهي التأثير القوي للأمور الاقتصادية والسياسية، مقارنة بتأثير المسائل الثقافية.

ومن الشواهد المؤيدة لهذه الفرضية أنه قد خالفه العديد من المحققين، حيث أكدوا أنه لم يكن مقرراً منذ البداية أن تنتشر أبحاث هنتينغتون، وإنما كان مقرراً أن تنقل وجهات النظر تلك إلى البنتاغون؛ لينظم سياساته الخارجية ووظائفه العسكرية وفق نقاطها. لكن لأسباب تم نشر هذه النظرية خارج البنتاغون. ويظن هؤلاء المحققون أن الغرب، وبالاخص أمريكا، لا يريد أن يجعل موضوع الحضارة سبباً في القضايا المستقبلية المقلقة لها، بحيث يجد نفسه في وضع غير جيد. وقد نصحوا أمريكا بأنها إذا كانت ترسم الحدود بمنظار حضاري فإن تمازج الحضارات المختلفة داخل الحضارة الواحدة سيحول الولايات المتحدة سريعاً إلى ولايات غير متحدة. لكن هناك آخرون يشجعون أمريكا وينصحونها بأن تجعل مهمتها تقوية حلف الناتو ضمن أولوياتها<sup>(٤٥)</sup>.

حدّد هنتينغتون في خطته لحفظ مصالح الولايات المتحدة الأمريكية في مرحلة ما بعد الحرب الباردة ثلاثة نقاط مصيرية: تفوق أمريكا، العمل على منع ظهور أي قوة في آسيا، وحفظ مصالح الولايات المتحدة في دول العالم الثالث.

وإذا كان هذا النقد صائباً فخلاصته أن ماهية نظرية هنتينغتون سياسية، وليس . كما ادعى . ثقافية (مرتبطة بالحضارة). وبالطبع هذا النقد بهذا اللحاظ ناطر إلى نزاهة الكاتب، وليس إلى نفس النظرية، بعيداً عن كاتبها ودوافعه وراء الكتابة.

٨ في هذه النقطة سيتم تسليط الضوء على انتقادات بعض المفكرين لنظرية صراع الحضارات:

أ. ذكر بريجنسكي في انتقاده لآراء هنتينغتون عدّة أمور: أولاً: على المستوى الفكري انطلق بتشريح مستوى الثقافة الغربية، فعدّ التغيرات المتعددة التي تعاني منها الثقافة الغربية، وعدم قابليتها للرأب. كما صبّ نقده على عدم التفات هنتينغتون إلى الانفصال وعدم التماسك داخل الثقافة الغربية. وحسب رأيه الائكية، وهي تحكم نصف الغرب، تحمل في أحشائها عوامل تدمير الحضارة الغربية. من هنا فما يهدّد القوة الأمريكية، و يجعلها في معرضية الخطر، هو العلمانية الجامحة، وليس التصادم بالحضارات الأخرى، فالعلمانية على وضعها الحالي ليست في مستوى أن تكون الأساس الذي يهيكل لنا حرية الإنسان، ويضمن حقوقه، وعلى أي حال هو على المستوى السياسي لا يجد أدنى اختلاف مع نظرية صراع الحضارات<sup>(٤١)</sup>.

ب . انتقد فؤاد العجمي، الأستاذ المحاضر في جامعة جونز هوبكينز الأمريكية، هذه النظرية بلاحظ سياسي؛ وأخر فكري. بالنسبة للحاظ الفكري ركّز العجمي انتقاده حول جعله محورية القوة ومركزية الدولة الوطنية في المجتمعات الحالية. وقد أبدى العجمي تعجبه من إقدام هنتينغتون على التغافل عن دور الدولة ومصالح المواطنين، كما أبدى استياءه من تصريحات هنتينغتون حول الأصولية الإسلامية، حيث لم يجد فيها سوى دعاية، وأنها تتخطى على قذرٍ كبيرٍ من المبالغة. وفي تحليله السياسي لنظرية هنتينغتون انتقد تصوراته حول الإسلام، قائلاً: إن تصريحاته استوحها من شعارات صدام حسين في حرب الخليج الفارسي. فالدولة ليست تحت سيطرة الحضارة، بل الدولة هي التي تسيطر على الحضارة، وتحرّكها وفق أجندتها الخاصة<sup>(٤٢)</sup>.

ويكرر مقولته: «الهند لن تتحول إلى دولة هندوسية؛ بفضل الإرث العلماني الهندي».

ج . ناقش كيشور محبوباني، معاون وزير خارجية سنغافورة، في مقال له بعنوان: «مخاطر انحطاط الغرب، ماذا يمكن أن يتعلّمه الغرب من بقية العالم؟» نظرية صدام الحضارات على المستوى الفكري والسياسي<sup>(٤٣)</sup>.

يقول محبوباني: إذا أخذنا بيع الصين السلاح لإيران دليلاً على تقارب

الحضارتين الإسلامية والكنفوشيوسية فسيكون بيع أمريكا السلاح للمملكة العربية السعودية دليلاً على تقارب بين الحضارة الإسلامية والمسيحية! وبحسب اعتقاده فالحضارة الغربية كما تشمل أموراً إيجابية لا تخلو من أخرى سلبية.

د - رأى سودانشو راناد، الكاتب الهندي، في مقال له بالصحيفة الهندوسية، أن نظرية تصدام الحضارات ليست سوى مبرر لسياسات المصالح الأمريكية في الهند. ويقول بهذا الصدد: أمريكا، وبعد انهيار الاتحاد السوفيتي، أصبحت في عمل دؤوب حول اختراع عدو وهمي آخر تتعلق عليه تحركاتها الخارجية. وبعد أن تعرض بالفقد لهذه النظرية نبه إلى ضرورة إعمال الحذر تجاه هذه النظرية، وما تقوم عليه من المغالطات، وتتطوي عليه من الرّيف والكذب، وما تغطيه من الحيل<sup>(٤)</sup>.

هـ . قال شينتارو إيستيهارا، في نقد نظرية «صدام الحضارات»: «إن اليابان قد رجعت إلى أحضان آسيا»<sup>(٥)</sup>.

و . قال أحمد صدري، في اعتقاده لهذه النظرية: «أنا لست بصدق البحث حول استعمال مفهوم الحضارة، لكنَّ المسألة تكمن في أن هنّيتفتون قد استعملوا الحضارة في معنى غير صحيح، فهو استعمل «المثال» بشكل غير علمي، وظنَّ أن الحضارة كالإنسان، لديها شعور، وأنها تتربيص بعضها البعض الدوائراً فحسب الدكتور صدري تعامل هنّيتفتون في معالجته لأحداث العالم ووقعه بأسلوب انتقائي، فحيث إن دم المسلمين يُباح في عدة مناطق من العالم ليست له أي أهمية، لكنْ يجب العمل على ضبط النفس حتى لا تنجر إلى صدام بين الحضارات»<sup>(٦)</sup>.

ز . قال المفكِّر الفلسطيني إدوارد سعيد حول هذه النظرية: إن العالم العربي على عتبة إجراء صلح مع الكيان الإسرائيلي، وهو حاضر أكثر من أي وقت مضى داخل دائرة القرار عند كلِّ من: أمريكا وإسرائيل. لهذا فالعصر القادم هو عصر الصلح الوشيك، وهو بطبيعة الحال صلحٌ ناقص. فحقيقة الواقع أنه معيَّر عن العلمانية، التي لن يكون الإسلام وحده المتضرر فيها<sup>(٧)</sup>.

ح . بعد أن بينَ السيد حسين نصر مقومات نظرية هنّيتفتون (١. نهاية الحرب الأيديولوجية؛ ٢. تقويض القومية؛ ٣. إحياء القومية في قالب الحضارة؛ ٤. صراع

الحضارة؛ بسبب وجود حضارة مسيطرة بشكل كامل) قال: ليس هناك سبب ذاتي يدعو إلى صراع الحضارات، فالأصول المشتركة بين الحضارات التقليدية كثيرة، فالمستقبل هو للمؤمنين بالله، لذا لا يجب إعطاء المجال لأن يتلبس بصراع الحضارات<sup>(٥٢)</sup>.

وحسب السيد حسين نصر هناك اتحاد سياسي عمدته معاداة الإسلام. ومن الأمثلة عليه: عدم تحريك الغرب ساكنًا تجاه ما يتعرض له المسلمين من قتل وحرب إبادة في كل من: البوسنة والشيشان وبروناي.

ومن اقتراحاته لرفع سوء التفاهم بين الغرب والإسلام، وإيجاد طريق للتفاهم والتسوية:

١. إيقاف الحملات الدعائية ضد الإسلام في الغرب.
  ٢. الابتعاد عن الفرضيات المسبقة التي تدعى أن على كل الحضارات أن تتبع خطى الحضارة العلمانية الغربية، والتي لم تبدأ إلا مع عصر النهضة.
  ٣. مسألة النشاط الإعلامي التبشيري (وبالأخص في المستعمرات).
  ٤. العمل على تقريب وجهات النظر الدينية لكلا الطرفين.
  ٥. إجلاء الغموض في ما يخص العلاقات بين الإسلام والغرب، وإعادة دراسة المفردات الساخنة، كالأصولية والتطهير والتشدد<sup>(٥٤)</sup>.
- وبالنسبة لبقية الانتقادات لهذه النظرية سوف نتعرض لها بالتبوع ضمن هذا البحث.

لكن في الجملة يمكننا القول: إن هذه النظرية اتخذت مسلكًا كثرت فيه أخطاؤها واشتباهاتها، سواء على مستوى المنهج أو على مستوى المقدمات الأولية والشواهد التاريخية، التي لم تخلُ من المغالطات وما شاكلها.

## ٢. نظرية حوار الحضارات—

باعتبار شدة الانتقادات التي وجّهت بشكل مباشر وغير مباشر لنظرية صدام الحضارات فإن الضوء صار مسلطًا على النظريات المقابلة.

وإحدى هذه النظريات النظرية التي طرحتها الرئيس الإيراني السابق السيد محمد خاتمي تحت عنوان: «حوار الحضارات». وهي نظرية قوبلت بالترحيب بين العديد من الدول، وبين أوساط واسعة من المجتمع الدولي. وبحسب قول توبينبي: إن دينامية الحضارة من خلال التواصل الفعال والحوار المفتوح والتبادل الثقافي يكون عامل تحصين هذه الحضارة، ومانعاً لها من الانحطاط.

ومن الجدير بالذكر أن مسألة حوار الحضارات سبق أن طرحتها العديد من المفكّرين:

١. حاول داريوش شایغان، وهو مفكّر إيراني معاصر بارز، ومنظر اجتماعي مختصّ في الفلسفة المقارنة، التوفيق في اهتماماته بين الفلسفة الغربية والآسيوية. وقد تولى مسؤولية تأسيس وتسخير المركز الإيراني لدراسة الحضارات بمرسوم ملكي، وكان هدف هذا المركز تعريف المجتمع الإيراني بالحضارات الشرقية والآسيوية، مثل: الصين، اليابان، الهند، ومصر. وفي هذا الإطار عقد المركز ندوة تحت عنوان: «هل هيمنة أسس الفكر الغربي تفتح المجال للحوار بين الحضارات؟»<sup>(٥٠)</sup>.

٢. وقبل عقدين تقريباً طرح روجيه غارودي نظريته في حوار الحضارات، وحمل في طياتها دعوة إلى إيجاد أرضية لتقاهم الأمم، كما سلط الضوء على النقاط السلبية في الحضارة الغربية، وخصوصاً في جهة سعيها للهيمنة والتسلط على العالم. فغارودي لم يكن يرى في الغرب سوى عنصر تخريب وإبادة للبشرية، وهي بذلك تسير نحو حتفها ونهايتها في مزيلة التاريخ<sup>(٥١)</sup>.

وعلى العموم فالسيد خاتمي في مقابلته لنظرية صراع الحضارات ابتدأ نظريته بحوار الدول، وبعد ذلك حوار الحضارات، وكان له دور فعال في أن تحرز الجمهورية الإسلامية الإيرانية مكانة مرموقة على مستوى المنتدى الدولي.

رأى السيد خاتمي في إحدى المقابلات أن الحضارة هي استجابة للإنسانية في ما يخصّ الوجود والعالم والإنسان، وهي بذلك تكشف عن احتياجات البشر وتطلعاته. ويبين أن ساسة أمريكا متأخرون عن زمانهم، فالعالم يسير نحو نظام التعددية في حين هم لا زالوا يسعون لفرضه هيمنة النظام الواحد<sup>(٥٢)</sup>.

دعا السيد خاتمي، في مقابلته المشهورة مع تلفزيون CNN، إلى عقلانية المفاهيم بدل عقلانية الوسائل والآليات، وإلى ضرورة إزالة حاجز عدم الثقة بين إيران وأمريكا بشكلٍ تدريجي<sup>(٥٨)</sup>. وقد تمَّ تلقي نظرية وخطاب السيد خاتمي أولاً من طرف البرلمان الأوروبي، ثم من طرف الجمعية العامة للأمم المتحدة، حيث صوَّت الجمعية العامة للأمم المتحدة بتاريخ ١٣/٨/٢٠١٧ هـ بالاتفاق على اقتراحات خاتمي، لتتبَّنى ذلك الأمم المتحدة، وتجعل من عام ٢٠١١ م «حوار الحضارات»<sup>(٥٩)</sup>.

أصدر السيد محمد خاتمي في سنة ١٩٩٢ كتابه «بِيم موج»، وهو عبارة عن خمس مقالات، حيث أبدى فيه آراءه وتحليلاته حول تأثير الحضارات بعضها ببعض وأزمة الغرب. وممَّا كتبه بخصوص الحضارة: الحضارة تولد، ثمَّ تنمو وتزدهر، ثم تمشي نحو الانحدار؛ لتموت في الأخير. واليوم تُعدُّ الحضارة الغربية هي الغالبة. والحضارات تتفاعل وتتأثر بعضها البعض، إلا إذا كانت العلاقة بين حضارتين منقطعة بشكلٍ تام. في ميلاد الحضارة وتصاعدتها وانحدارها يوجد عاملان رئيسيان يهيمنان على باقي العوامل: الأول: حركة ودينامية العقل البشري؛ والثاني: تجدد احتياجات الحياة البشرية. وكلَّ حضارة تضع الإنسانية في وسط الأزمة مررتين: الأولى: عند ولادتها؛ والثانية: عند انحطاطها<sup>(٦٠)</sup>.

وحسب خاتمي يواجه الغرب الآن أزمةً خانقة، أزمة في الفكر وفي جميع شؤون الحياة. فأربعة قرون عمر لا يستهان به لأيَّ حضارة، لذلك فالقول بشيخوخة الحضارة الغربية وصفٌ غير مبالغ فيه.

وفي سؤالٍ حول ما إذا كانت الأزمة الحالية هي مؤشرٌ على احتضار الحضارة الغربية؟ أجاب قائلاً: لا يمكننا التكهن بذلك قطعاً. فالغرب قد أخذ التدابير الازمة في المرحلة الراهنة لتفادي السقوط، وهي تدابير تشبه كثيراً تحركاته في أوائل القرن المنصرم. فحسب تجربته في التصدي للأزمة السابقة هو الآن يعمل على تبديل الاستعمار القديم بآخر حديث؛ حتى يضمن لنفسه النجا من الهلاكة. فالنظام الدولي الجديد الذي تتزعَّمه الولايات المتحدة الأمريكية، وتقوم بحمايته والدعابة له، هو نفسه الاستعمار القديم، لكنْ في حلَّةٍ و قالبٍ جديد. فالاستكبار العالمي بزعامة

أمريكا يسعى إلى استغلال الطرف التاريخي والبشري لنشر هيمنته، والتغريب بالعالم، مظهراً هيمنته وسلطته القدرة بمظهر المصلح، والقدر المتيقن منه هو أن الحضارة الغربية تقطع مرحلة الشيخوخة<sup>(٦١)</sup>.

وانتقل بعد ذلك إلى مبحث «الأزمة ومجتمعنا الثوري»، واختلافها عن الأزمة التي يواجهها الغرب. فالسبب الرئيس هو أن ثورتنا كانت عاملاً في خروجنا من التبعية للتمدن الغربي. فالغرب حسب رأي خاتمي له وجهان: الأول: وجه سياسي (ويتمثل البنية الفوقيّة للحضارة الغربية)؛ والآخر: وجه فكري (ويتمثل البنية التحتية لهذه الحضارة). ف الصحيح أن الغرب شاخ، لكنه على المستوى السياسي والاقتصادي والعسكري والاجتماعي وإمكانات العيش، وكذلك بلاحظ قدرته على مستوى الدعاية والتحريض، لا زال يحظى بقدرات هائلة وحضور نافذ. ومن هنا فتحن أمام خصم عنيد. فصراعنا مع الغرب في هذا المجال هو صراع موت أو حياة، أو كما يمكن التعبير عنه صراع وجود، فتغلبنا على الغرب وانتصارنا عليه يعني سحقاً لسيادته السياسية والفكريّة والثقافية والاقتصادية. ومن المؤكّد ضرورة الاستفادة من تجارب وابتكارات التمدن الغربي الحاضر، مع ترك الأمور السلبية فيها، ومن هنا لا بدّ من معرفة صحيحة بالغرب، ونظرة متخصصة للجوانب المقومة لحضارته<sup>(٦٢)</sup>.

من هنا كان من الضروري التعرّف على وحدة التحليل في هذا المقام، بحيث إذا كانت وحدة التحليل «التمدن» بالمعنى العام، كما هو التفسير المقدم، فإنذاك يمكن الحديث عن التفوق الغربي في كلّ من: الجانب السياسي والاقتصادي والعسكري والاجتماعي، وفي نفس الوقت لا بدّ من التحدث عن توجهها نحو الانحطاط والأفول؛ لأن البنية التحتية لكل تلك الجوانب هي المنظومة الفكرية والثقافية، وهي سائرة نحو الزوال.

لكن حسب ظني إن هذا التحليل بعيد عن الواقع؛ لأن أولوية العامل الثقافي (عند المسلمين) لا يلازمها التأثير الكبير في باقي الجوانب، ومن جهة أخرى لا بدّ من الدقة في ملاحظة كون نظرية «حوار التمدن» لا تسجم ومقولتي: «الخصم العنيد»؛ و«صراع الوجود» بين الحضارتين، كما لا تتناسب ومقوله الاستعمار الجديد لدول

العالم الثالث من طرف الغرب؛ لإمكان أن تكون خضعت للتطور والتكامل ضمن الفترات التاريخية المختلفة.

ويرى خاتمي، في نقده للحضارة الغربية، أن المجتمع الذي يطمح في صنع حضارة لا بد أن يكون لديه طاقات ودوافع ذاتية. في أوائل العصر الحديث كانت عين الإنسان الغربي تطمح إلى مستقبل زاهر مليء بالملذات، بالسلامة، وعالم مليء بالمنافع المادية، لكنَّ الظاهر أنه صار يفقد الثقة في الاعتماد على الحضارة الجديدة يوماً بعد يوم. المشكل الحالي يكمن في أن الغرب أصبح يعيش وضعًا مزرياً خارج حدوده الجغرافية والوطنية، حيث أصبحت الشعوب المضطهدة من الاستعمار تبرز حقدها ونفورها منه. وعلى العموم هذه الحضارة بما لها وما عليها ليست أبدية. ولا شك في أن المستقبل، بغضِّ النظر عما عليه الوضع الحالي، هو في انتظار الإنسانية. والسؤال المهم هو: هل أمامنا بما نحن عليه فرصة في رسم خطوط مستقبل البشرية؟<sup>(١٣)</sup>.

لقد طرح خاتمي سؤاله ذاك على طبلته في الجامعة، وذلك قبل أن يصبح رئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وكانَ الجواب عن هذا السؤال لن يكون إلا من خلال تولي هذا المنصب الرئاسي، فوهرَ العمل في هذا المنصب هو الذي يتاسب وطرح نظرية حوار الحضارة، ويفتح المجال لطرحها على الصعيد العالمي.

لقد أبدى الرئيس خاتمي، في خطاب له أمام الجمعية العامة في الأمم المتحدة، وضمن طرحه لنظرته في حوار الحضارات، تفاؤله في أن تكون الألفية الجديدة فرصة أمام العالم لكي يعيش في كنف العدالة والتصالح والحرية، من خلال فتح المجال أمام الحوار وسماع الحضارات. قال: إن القرن العشرين قرن الحروب والتجاوزات، وللأسف فقد سيرت الثقافة والفكر لخدمة المصالح السياسية والاقتصادية. تعالوا لنضع يدنا في يد بعضنا ونجعل السياسة في خدمة الثقافة والفكر، تعالوا لكي نغلب في القرن الجديد لغة الثقافة، لغة الفكر، وأن نجعل همَّنا نشر السلام والأمن في كل أنحاء العالم.

لقد شهد تاريخ الحضارة الإنسانية ازدهار العديد من الحضارات العظيمة. وإن التنوع الحضاري وتعارف الحضارات مع بعضها ضامن لحركتها وتطورها، ودافع

لقوتها نحو التكامل، كما أن افتراقها وتبعادها عن بعضها سبب في ضعفها وانزوالها، فالمسألة بشكل رياضي تكمن في أن حاصل جمع عددين لا يساوي صفرًا. وقد تأثرت الحضارة الغربية كثيراً بالحضارات اليونانية والرومية والإسلامية، كما أن الحضارة الإسلامية قد تأثرت بحضارات أخرى؛ لمبدئية التفاعل الحضاري، وبطبيعة الحال فإذا كان مسلك حضارة التسلط على حضارة أخرى فإن عملية الحوار يتم تقويتها والإجهاز عليها.

ويمكن توضيح مقارنة نظرية الحوار بنظرية الصدام من خلال الشكل

التالي<sup>(٦٤)</sup>:

### الحوار

١. مبني على المساواة (الحوار انطلاقاً من مواضع متساوية);
٢. التنوع الشفائي أساس التعاون؛
٣. ملاحظة النقاط المشتركة لبدء عملية الحوار؛
٤. البحث عن المحبة والتعاون والتواصل؛
٥. عازم على إيجاد التفاهم المشترك والوعي الأصيل؛
٦. إيجاد سبل الثقة بين الأطراف؛
٧. يتطلب التسامح والمشورة؛
٨. الشفافية للتعاون والبناء؛
٩. يكون مفيداً لكل أطراف الحوار؛
١٠. يتطلب العقلنة والنقد والأخلاق؛
١١. أصحاب النظر والعلماء دائمًا في تبادل الأفكار ووجهات النظر؛
١٢. ترسیخ أسس الحضارة عن طريق الحوار؛
١٣. الاستراتيجية هي الصلح العادل والدائم؛

### الصراع

١. مبني على اللامساواة والتمييز؛
٢. التنوع سبب في إيجاد التصادم؛

٢. تسلیط الضوء أكثر على نقاط الاختلاف؛ بقصد بدء التصادم؛
٤. متعقب للعداوة والتسلط والهيمنة؛
٥. متعقب لتفسيير الأمور بشكلٍ غلط وسيئ؛
٦. إيجاد حاجز عدم الثقة؛
٧. يشتمل على الخسونة والتهديد؛
٨. يخفي الأمور؛ لغرض إيجاد العقبات والدمار؛
٩. إما نجاح طرف أو خسارة كلّ الأطراف؛
١٠. مبنيٌ على الخوف والإقصاء؛
١١. المتهاجرون والمتصارعون في تبادل الاتهامات وممارسة العنف؛
١٢. مُلْئٌ لطبيعة و Mahmahia التمدن والأخلاق؛
١٣. استراتيجية حرب بلا نهاية؛

إن مقتراحات نظرية حوار الحضارات شأنها شأن أي نظرية أخرى، بلحاظ اشتتمالها على نقاط إيجابية ومحدودية المنافع.

ومن جملة مستلزمات نظرية «حوار الحضارات» يمكننا الإشارة إلى التالي:

١. بدءاً هذه النظرية «حوار الحضارات» لا زالت في مراحلها الأولى، فهي لم تصل بعدً لتكون نظريةً تامةً متماسكةً، ومشخصة المرتكزات والأسس. لذا فتصويب الجمعية العامة للأمم المتحدة على هذا الطرح إنما هو بداية المشوار؛ فوجود اقتراحات وطرح حلول أمرٌ ضروري. ولعل طرح خاتمي هو مجرد اقتراح وحلٌ، وليس توقعاً للوضع الآتي، وما ستكون عليه العلاقات بين المجتمع الدولي.

وفي الجملة تقبل فكرة «الحوار» مستلزمً لتقبل مجموعة من الافتراضات والأسس المعينة. ومنْ كان يرى نفسه وحده على الحق فإن نظرته لمسألة «الحوار» لا تدعو أن تكون نظرته صوريةً، بخلاف منْ كان يؤمن بالتعديدية، وأن الحضارات الأخرى تملك قسطاً من الحقيقة، فإنه يتخد أمر «حوار الحضارات» مأخذ الجد. فاقتراح «الحوار» لا يمكن النظر إليه على أنه مجرد أسلوب لإقناع الآخرين وتشجيعهم.

٢. كما قلنا سابقاً في نظرية «صدام الحضارات»: إذا كانت وحدة التحليل هي التمدن فهذا يستلزم نقاطاً خاصة. وعلى سبيل المثال: إن هذه النظرية (أو الطرح) قد تقبل بكون الأمور الثقافية (على شكل حضارة) لها تأثير أكبر من الأمور الاقتصادية والسياسية والعسكرية. ومن مستلزماتها الأخرى: تحريف مفهوم «المصالح الوطنية» والوحدة الوطنية (الأمة . البلد)، حتى تتمكن دول مثل: إيران والعراق والكويت ومصر أن تظهر في مظهر الحضارة.

يرى البعض أن اقتراح جمهورية إيران تخصيص ١ مليار تومان لتفعيل النشاطات المرتبطة بقضية «حوار الحضارات» ليس عملياً لأن الحوار المطلوب هو بين «الحضارات»، وليس بين الدول<sup>(١٥)</sup>.

المقصود بحوار الحضارات ليس هو حوار الدول، أو حوار الأديان والمذاهب، رغم كون الأديان أهم مقومات الثقافة، بل لا نستطيع القول: إن حوار الحضارات هو عين حوار الثقافات؛ لأن الثقافة تشكل البنية الداخلية والخارجية للمجتمع. فالحوار بين الحضارات في الواقع الحال هو أعلى مستوى من التكامل والتعايش بين الأديان؛ لأن حوار الأديان هو فقط في حدود الأديان، وإثبات حقوق الأقليات الدينية.

٣. اقتراح هذه النظرية من جانب رئيس الجمهورية الإيرانية هو في مجال تقوية الأمن العالمي، وإيجاد انفراج في السياسة الخارجية، وبالمحصلة هو أسلوب لأنفحة السياسة الداخلية والخارجية، وقد يكون قبل أوروبا لهذه النظرية والدفاع عنها فقط لكونها تقع في مقابل ما طرحته المفكرون الأميركيون من نظريات مضادة.

٤. من الشروط العملية لتفعيل الحوار الحضاري إيجاد ثقافة الحوار والتسامح داخل البلد، فما لم تتحوّل الأطراfs المختلفة في البلد الواحد إلى طاولة الحوار، ويقبل أحدها الآخرين على أن لهم قسطاً من الحق يفتقد هو نفسه، فإن مطلب الحوار بين إيران الإسلام والبلدان الأخرى سيبقى من ممتنيات المدينة الأفلاطونية.

نحن في حاجة إلى تعريف «المصالح الوطنية للحكومة الإسلامية». وفي هذا الصدد على أحزاب اليمين وأحزاب اليسار أن يجتمعوا حول طاولة الحوار، وأن يغلبوا المصلحة الوطنية على المصالح الحزبية والفوئية. فنظرية «حوار الحضارات» يمكن أن

ت تكون دافعاً نحو الحوار الداخلي، إلا أن تجربة عشرين سنة من عمر الثورة لم تشهد تطوراً على مستوى وضع استراتيجية لشرح المصالح الوطنية داخل الحكومة الإسلامية الإيرانية. إن تفوق إيران في السياسة الداخلية والخارجية ونجاحها يستدعي تأمين سند فكري استراتيجي، وبلورته بحيث يصبح ثقافةً وطنية.

من مستلزمات التفاهم بين الحضارات التفاوت المكونات الداخلية حول المصالح الوطنية، أو مصالح الدولة، أو مصالح الأمة الإسلامية بشكلٍ أعم. لكن للأسف ليست هناك أيّ بوادر لتحقق هذا الأمر في مجتمعنا، بل ليس هناك مؤشرٌ على تتحقق في المستقبل القريب على الأقل. فالاستعداد للحوار يفرض على كلّ الغيارى على الحضارة الإسلامية أن يقلصوا من مستوى اختلافاتهم ونزاعاتهم، وأن يجعلوا همّهم على القضايا المشتركة، التي تصبّ في خدمة هذه الحضارة، ويرفعوا من حجم المؤتمرات العضوية للحوار.

وبالمناسبة لا بدّ من الإشارة إلى أن «الحوار» بالنسبة لمن يؤمن بشرعية الإسلام إنما هو وسيلة، وليس غاية. فنتيجة الحوار يجب أن تكون شيئاً أعلى وأسمى. فالغاية المرتبطة عن «الحوار» تعزيز الإسلام وإثبات حقانيته وأحقيته، وليس مجرد مصالح سياسية وثقافية. فككون مسألة «حوار الحضارات» قد تمَّ قبولها في الجمعية العامة بالأمم المتحدة ليس مسوغاً لأن يستقرّنا في دوامة حوار عقيم.

ومن الحلول التنفيذية للتفاهم الحضاري: مبادرة الحكومة الإيرانية إلى تأسيس المركز العالمي للتواصل الحضاري؛ انعقاد الندوة الدولية للتواصل الحضاري في إيران، دعوة أهل الفن والعلماء والمتخصصين لترسيم الخطوط العريضة للحوار الحضاري، والعمل على الارتقاء بها؛ كي تصبح ثقافةً ووعياً في الداخل والخارج<sup>(٦٦)</sup>.

٥. من لوازم التمدن الحضاري، والتي ظهرت واضحةً في السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، ما عبر عنها ويل دوران بقوله: إن ظهور الحضارة والتمدن لا يكون إلا عندما تنتهي مظاهر الهرج والمرج وعدم الأمن في الدولة والحكومة. الانفتاح على باقي الدول، وبالخصوص الدول المجاورة والدول الإسلامية، وكذلك أوروبا، من أهمّ خصائص هذه النظرية. الرئيس خاتمي، في مبادلته كلمة

شكر رئيس الجمهورية الفنلندية على اقتراحه تسمية سنة ٢٠٠١ بسنة الحوار، تحدّث عن أن أحد المحاور الرئيسية في السياسة الخارجية لإيران عملها على الانفتاح السياسي والتواصل الخارجي<sup>(٦٧)</sup>.

. الدكتور خاتمي، في ردّه على سؤال قناة (CNN) حول اقتحام السفارة الأمريكية، قال: إن الموضوع يجب دراسته في ظرفه التاريخي.

من المفاهيم التي حاول الدكتور خاتمي طرحها ضمن سلوكيات السياسة الخارجية الأخذ بعين الاعتبار كلاً من مبدأ الكرامة والحكمة والمصلحة والانفتاح والحوار بين الحضارات. من مستلزمات الحوار القبول بالآخر، والاعتراف به. فالحكام حين تكون نسبية تفتح المجال للاعتراف بإمكانية أن يكون الحق مع الآخر، أو في الحد الأدنى أن يكون قسطًّا من الحق معه. فأسس منطق الحوار هي التي تحدد هوية الدول.

استند الدكتور خاتمي في الاستراتيجية البعيدة على مسألة حوار الحضارات، وفي استراتيجيته القريبة أكد على حرکية السياسة الخارجية، ومرؤونها، والعمل على الخروج من حالة ردة الفعل والانفعال. على الصعيد الداخلي رفع شعار سيادة القانون والمجتمع المدني؛ أما على الصعيد الخارجي فقد دعا إلى فتح أفق جديد في العلاقات الخارجية مع سائر الدول. ومع بداية حكومته، وبالضبط في آبان ١٣٧٦هـ (سنة ١٩٩٧) تمت عودة أغلب السفراء الأوروبيين، الذين كانوا غادروا الأرض الإيرانية عقب الثورة الإسلامية، وانعقدت من جهة أخرى قمة منظمة المؤتمر الإسلامي في طهران، فشهدت بذلك علاقة إيران بالدول الإسلامية شيئاً من التحسن. ويمكننا حصر تحركات خاتمي على مستوى السياسة الخارجية في ما يلي:

أ. فتح الحوار مع دول الجوار الإسلامية والعربية، والتي لم تكن لها علاقات جيدة مع إيران الثورة.

ب . الحوار مع بعض الدول الأوروبية، التي كانت قد قلّصت من علاقاتها بإيران بعد الثورة.

ج. الحوار غير المباشر مع أمريكا، التي كانت قد قطعت علاقتها بإيران بعد

الثورة الإسلامية.

د. الحوار مع دول أخرى، والمشاركة في المنظمات الدولية<sup>(٦٨)</sup>.

وقد كان سفر خاتمي إلى دولة إيطاليا في آخر سنة ١٩٩٨ م خطوة في إعادة العلاقات بدول أوروبا ودول أخرى.

٦. فكره حوار الحضارات تقع في مقابل نظرية صدام الحضارات، وفي مقابل نظرية فولتر؛ لأن نظرية هن廷غتون حول صدام الحضارات قائمة على أساس تعارض الثقافات، فيما اختار فولتر المعيار الاقتصادي والسياسي. إن تأكيد خاتمي على الملك الثقافي، وإمكانية الحوار بين الحضارات، سيفتح طريقةً جديدةً أمام دول العالم في القرن القادم، كما أنه سيحمل معه تعريفاً جديداً للمصالح الوطنية<sup>(٦٩)</sup>.

٧. من المباحث الجديدة دور الشباب في ظهور وتغيير الحضارة، إما إلى الإيجاب أو إلى السلب، وعرض أداءً جديداً للحضارات، من خلال سلوك شباب مختلف المجتمعات. ويعتقد بعض المنظرين أن وصول نسبة الشباب (ما بين ١٥ و٢٤ عاماً) في الهرم السكاني إلى ٢٠٪ في مجتمع ما سيضع هذا المجتمع أمام تحديات وصعوبات، وسيجعله ما بين صعود وهبوط. فالمتوافق لإيران، التي اقترحت أن تسمى سنة ٢٠٠١ بسنة الحوار الحضاري، أن توجه عناية خاصةً لدور الشباب وتنظيمها في هذا الباب<sup>(٧٠)</sup>.

٨ يذهب بعضهم إلى أن نظرية حوار الحضارات تلزم إيران بضرورة تعديل سياستها الخارجية القديمة إزاء علاقاتها بالخارج؛ حتى تخرج من العزلة السياسية.

أكثر الأزمات التي عاشتها الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وبالخصوص في فترة الحرب العراقية المفروضة، كانت بواسطة دبلوماسيتها الخارجية؛ وبسبب التقدير الخاطئ للأمور داخل وزارة الأمور الخارجية. فاعتتماد الخارجية لسياسة الانتحار - حسب رأيه. فرض عليها عزلة سياسية واقتصادية، ومنع صوت الحق من أن يصل إلى المنصفين من الناس والدول. فالسياسة التي اتخذها خاتمي في علاقة حكومته الخارجية هي خطوة لإخراج إيران من العزلة السياسية، وأسقطت بذلك العديد من العقوبات الدولية عنها<sup>(٧١)</sup>.

٩. من بين ملحقات الحوار نشير إلى الأمور التالية: لغة مشتركة وعالية، بحيث

تمكن من نقل انفعالات وأداب مختلف الأمم بشكل صحيح ومطابق للواقع، تزعم التسويق بين الدول وربط علاقات الانسجام بينها، خطاب علمي ومعرفي، شبكة العلاقات، إيجاد محور عالمي يكون مقبولاً لدى الجميع، تطوير المنظمات الدولية، وبالخصوص الأمم المتحدة، تعزيز السلام عن طريق اللقاءات الدينية والعلمية، تنمية السياحة، العمل على منع التعصب الديني والطائفي، ضرورة إعادة تفسير المفاهيم الدينية التقليدية، التوفيق بين المحيط المادي والروحي والمحيط الموضوعي والعملي، الأخذ بعين الاعتبار التنوع العرقي والاجتماعي والثقافي والحضاري، بحيث لا يكون الواحد على حساب الآخر، واحترام التنوع الثقافي، عدم الانضباط لسلطة الهيمنة والسلطان، التسامح ونبذ عقائد العنف، والحد من الاختلافات والنزاعات بين الأمم<sup>(٧٣)</sup>.

**١٠. الاحتياج الثقافي مانع للحوار بين الحضارات، وبالتالي سبب في تكثير حالات النزاع والمخاصل.** فالثقافة التي تريد أثناء الحوار فرض نفسها على الآخرين، وتريد مواجهتهم في نطاق هذا الموضوع (المسند . الباب)، تجعل حالة امتياز الحوار أكبر مما هي عليه في الحالة العادية. الحوار السياسي بين الساسة يكون ميسراً حين يكون أطراف الحوار من طبقة العلماء والمفكرين. فرعائية حقوق وإمكانات الأطراف المشاركة في الحوار، وكذلك استشعار الحاجة المتبادلة بين كل الأطراف، والاعتراف المتبادل بالأخر، من المتطلبات الضرورية للحوار<sup>(٧٤)</sup>.

يقول نوميغ: إن روبرت كابلان في سفره إلى أفريقيا قد حمل صورة عن الأوضاع المزرية التي تعيشها هذه القارة، من موت وجوع فقدان لكل مقومات الحياة السليمة، لكن تامر أمريكا والغرب المستعمر على مقدرات هذه القارة جعلهم يغمضون أعينهم عن هذه الصورة، ويصمّون آذانهم عن سماع أصوات أنينها<sup>(٧٥)</sup>.

**١١. الحوار بين طرفين لا يلتقيان على أساس من الإحساس بالمسؤولية المتبادلة غير ممكن.** فالطرفان لا بد أن يستشعرا بشكل فعلي الحاجة إلى العيش المشترك، والرغبة المشتركة في بعضهما البعض. فالغرب إذا كان فعلًا يرغب في الحوار عليه أن يعترف بأخطائه في حق الشعوب المستضعفة، ويتحمل مسؤوليته كاملة. في أغلب الأوقات يكون النقاش منصبًا على الإسلام السياسي، من دون أن يسمع لممثليه

بالحضور لغرض وجهات نظرهم، والدفاع عنها، بل كثيراً ما يتم طرح الإسلام على أنه وراء كلّ أزمات العالم، وسبب في كلّ المشكلات، وأن الإسلام يهدّد أمن العالم<sup>(٧٥)</sup>.

قال فهمي هويدى، وبنظرة تشاؤمية لحوار الحضارات والثقافات: لا الغرب في حاجة إلى حوار الحضارات، ولا المسلمون مستعدون لهذا الحوار. «يعتقد أن الحوار هدف سامي، لكنَّ الغرب دائم الإنكار لوجود حضارات أخرى غير حضارته، لذلك فاستعمالهم لمصطلح الحوار لا يخلو من الفموض والمؤامرة. فالغرب ليست له ذهنية إسلامية، لذلك لن يقبل بالحوار بهذه البساطة؛ لأنَّه في غير حاجة إليه»<sup>(٧٦)</sup>.

حوار الحضارات يستند إلى النظرة المتفائلة، وإلى العقلانية. وكما أن أوروبا قد استفادت من موضوع «صراع الحضارات» لتفصل بشكل كامل عن أمريكا يمكن أن يكون الاستكبار وأصحاب القوة يقبلون بموضوع «حوار الحضارات»: لأنَّهم يرون أنفسهم، سواء في الحوار أو الصراع، هم الأقوى. لكنَّ إذا طرحتنا موضوع «الحوار»، وتقدمَّنا بشكل عملي في موضوع الحوار، فعلينا حينها أن نلتزم بملحقاته ولوازمه.

١٢. في ما يخصَّ أهداف الحوار لا يجب أن ينظر إلى الموضوع بنظرة مثالية، فيجب على أطراف حوار الحضارات أن تنظر إلى الأمور بما هي عليه في الواقع، وفي حد الممكن، ويتحمل أن تقع أطراف الحوار في حالة من الاختلاف وتضاد الأفكار. فإذا كان الغرض من عملية حوار الحضارة هو الوصول إلى صورة مثالية، وإلى اليوتوبية، فإنَّ هذه النظرة حقيقة بعيدة كلَّ البعد عن الواقع<sup>(٧٧)</sup>. فتوقعُ الوصول إلى المجتمع الدولي أو المدينة الفاضلة، أو أن ترفع الدولة يدها عن المصالح الوطنية، أمرٌ غير واقعي.

- يتبع -

## المواضيع

- (١) ريتشارد نيكسون، لا تترك الفرصة تضيع: ٢١، ترجمه إلى الفارسية: محمود حدادي، طهران، اطلاعات، ١٣٧١.
- (٢) زيفينيو بريجنسيكي، شكت بزرگ: ٨ . ٤٤، سيروس سعیدی، طهران، اطلاعات، ١٣٦٩.
- (٣) ريتشارد نيكسون، المصدر السابق: ١١٢ . ١١٥.
- (٤) المصدر السابق: ١٢١ . ١٢٢.
- (٥) كلية المعلوماتيات، النظام الجديد، شركة نشر وتبليغ، ١٣٧١: ٤ . ١٤.
- (٦) عزت الله سحابي، «نظم نوين جهاني ومسائل كشورهای جنوب»، كتاب توسعه، العدد ٥.
- (٧) برجنسكي. المصدر السابق: ٤٩.
- (٨) المصدر السابق: ١١٩.
- (٩) المصدر السابق: ٢٣٦.
- (١٠) المصدر السابق: ٣٠٥ . ٣٢٢.
- (١١) كلية الإعلاميات، النظام الجديد: ٢٠، طهران، شركة النشر والتبلیغ، ١٣٧١.
- (١٢) يرجى الرجوع إلى الصفحة ٩ لمعرفة تعريف جوزف ناي لنظرية «النظام العالمي الجديد».
- (١٣) كلية الإعلاميات، المصدر السابق: ٢٢ . ٢٤.
- (14) The challenge to the South London: Oxford University Press 1990.
- (١٥) كلية الإعلاميات، المصدر السابق: ٦٧ . ٦١.
- (١٦) المصدر السابق: ١٣٤ . ٢٠٦.
- (١٧) المصدر السابق: ١٤٧ . ٢١١.
- (١٨) المصدر السابق: ٢٠٦ .
- (١٩) على سبيل المثال: أندريسن، «الانظام العالمي الجديد»، ترجمة: سیاوش مریدی، اطلاعات سياسي - اقتصادي، العددان ٧٥ . ٧٦: ٥٤ . ٥٩ (آذر ودي ١٣٧٢ هـ).
- (٢٠) بل كندي، استعداداً للقرن الواحد والعشرون: ٣٧١، ترجمة: عباس مخبر، طهران، صهبا، ١٣٧٢.
- (٢١) مجتبی أميري (مترجم)، نظرية صراع الحضارات ومنتقدها: ٢٢ . ٢٢، طهران، مكتب الدراسات السياسية والدولية، ١٣٧٤.
- (٢٢) علي بيگدیلی. ریشه یابی نظریه برخورد تمدنها: ٢٢٥، السياسة الخارجية، عدد صيف ١٣٧٧.
- (٢٣) أميري، المصدر السابق: ٢٤ . ٢٥.
- (٢٤) غلام علي خوشرو، «کنگری تمدن چیست؟» (مصدر فارسي): ٣٢٥، مجلة السياسة الخارجية، صيف ١٣٧٧، نقلأً عن:
- Ali A Mazrui,Cultural Forces in World politics London 1990, p30.
- (٢٥) المصدر نفسه، نقلأً عن:

Samuel P. Huntington. *The clash of Civilizations and the Remaking of the word order*, London 1997, P41.

- (٢٦) أميري، المصدر السابق: ٢٨.
- (٢٧) مؤسسة وثائق الثورة الإسلامية، خلاصة مقالة «همایش چیستی گفتگویی تمدنها»: ٢١، ٢٨، ١١٤.
- (٢٨) صامويل هنتینغتون، «رویارویی تمدنها»، ترجمة: مجتبی أميري، الدراسات السياسية والاقتصادية، العددان ٦٩ - ٧٠ . ٤ - ١٠ (خرداد و تیر ١٣٧٢ هـ.ش).
- (٢٩) المصدر نفسه.
- (٣٠) محسن قانع بصري، «هانتینغتون، تغيير عقيدة داده ام»، مجلة الفكر الجديد، العدد ١: ٧.
- (٣١) الإسلام والغرب، العددان ٥ - ٦ . ١١٢ (دي و بهمن ١٣٧٦ هـ.ش).
- (٣٢) مجید يونسیان، (نظرية هنتینغتون، مزیج بين الیوتوبیا والواقع)، مجلة إسلام وغرب، العددان ١٠ - ١١ (خرداد و تیر ١٣٧٧ هـ.ش).
- (٣٣) أميري، نظرية صراع الحضارات ومنتقدوها: ٣٥.
- (٣٤) بيدرو برايفر، «نحو صراع الحضارات»، ترجمه إلى الفارسية: منير سادات مادرشاهی، السياسة الخارجية: ٢٧٦ - ٢٨٧، صيف ١٣٧٧.
- (٣٥) محمد علي إسلامي ندوشن، «کدام رویارویی؟ (أی صراع؟)، مجلة المعلومات السياسيو اقتصادية، العددان ٧٥ - ٧٦ . ٤ - ٥ (آذر و دی ١٣٧٢ هـ.ش).
- (٣٦) راجع: محمد جعفر بهداد، «دور الشباب في تزعّم حوار الحضارات»، جريدة كيهان / ١٧ - ٨ / ١٣٧٧ هـ.ش).
- (٣٧) إسلامي ندوشن، المصدر نفسه.
- (٣٨) هنتینغتون، المصدر السابق (مقدمة المترجم).
- (٣٩) الإسلام والغرب، العدد ٩: ٢٤ (آردیبهشت ١٣٧٧ هـ.ش).
- (٤٠) هنتینغتون، المصدر نفسه.
- (٤١) هنتینغتون، المصدر نفسه.
- (٤٢) جرنوت روت، «الإسلام والغرب، موانع الحوار»، ترجمة: صالح الواثلي، نشرة الإسلام والغرب، العددان ١٤ - ١٥ . ٢ (مهر و آبان ١٣٧٧ هـ.ش).
- (٤٣) المصدر السابق: ٥.
- (٤٤) أحمد شهسا، مقدمة كتاب «الموجة الثالثة، الديمقراطية»، لهنتینغتون، طهران، روزنه، ١٣٧٣.
- (٤٥) هنتینغتون، المصدر نفسه.
- (٤٦) مجتبی أميري، «نظرية صراع الحضارات من وجهة نظر النقاد»، المعلومات السياسيو اقتصادية، العددان ٧٣ - ٧٤ . ٤٤ - ٣٦ (مهر و آبان).
- (٤٧) المصدر نفسه.
- (٤٨) المصدر نفسه.

- (٤٩) المصدر نفسه.
- (٥٠) أميري، نظرية صدام الحضارات ونقادها: ٢٠٧ - ٢١١.
- (٥١) أميري، المصدر السابق: ١٤٤ - ١٤٥.
- (٥٢) المصدر السابق: ٢٢٢ - ٢٢٥.
- (٥٣) السيد حسين نصر، «صراع الحضارات وبناء مستقبل الإنسانية»، كلک، العدد ٦٠.
- (٥٤) السيد حسين نصر، «الإسلام والغرب، الأمس واليوم»، نشرة الإسلام والغرب، العددان ١٤ - ١٥: ١٢ - ١٧ (مهر وآیان ١٣٧٧ هـ).
- (٥٥) مهرزاد بروجردي، *مثقفو إيران والغرب*: ٢٢٩، ترجمة: جمشيد شيرازي، طهران، فرزان، ١٣٧٧.
- (٥٦) عبد الواحد علواني، «جغرافيا المستقبل، صراع الحضارات البشرية»، ترجمة: حسين فياض الهي، الإسلام والغرب، العددان ٥ - ٦: ٧٦ (دي و بهمن ١٣٧٦ هـ).
- (٥٧) مقابلة السيد محمد خاتمي بتاريخ (٩/٢٤/١٣٧٦ هـ).
- (٥٨) مقابلة خاتمي مع CNN بتاريخ (١١/١٨/١٣٧٦ هـ).
- (٥٩) سلام (١٤/٨/١٣٧٧ هـ). وللتعرف على مواقف وأراء الشخصيات السياسية والعلمية والثقافية في طرح السيد خاتمي حول حوار الحضارات يتم الرجوع إلى: سلام (١٦/٨/١٣٧٧ هـ).
- (٦٠) السيد محمد خاتمي، *بيم موج*: ١٧٦ - ١٧١، طهران، مؤسسة سيمياب جوان، ١٣٧٢.
- (٦١) خاتمي، المصدر السابق: ١٧٦ - ١٨٠.
- (٦٢) خاتمي، المصدر السابق: ١٨٠ - ١٩٣.
- (٦٣) السيد محمد خاتمي، من عالم القرية إلى القرية العالمية: ٢٨٦ - ٢٩٢ (ملخص)، طهران، الناشر نی، ١٣٧٢.
- (٦٤) خوشرو، المصدر السابق.
- (٦٥) آفرینش (١٠/٨/١٣٧٧ هـ).
- (٦٦) راجع: مجتبى أميري، «دور التواصل الحضاري في السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية»، اطلاعات (٢/١٠/١٣٧٧ هـ).
- (٦٧) سلام (٨/٢٧/١٣٧٧ هـ).
- (٦٨) زبیا فرزین نیا، «فعاليات حوار الحضارات في السياسة الخارجية الإيرانية»، السياسة الخارجية (صیف ١٣٧٧ هـ).
- (٦٩) وحید توحید، «حوار الحضارات ميثاق التصالح العالمي في القرن ٢١»، سلام (٨/٢٧/١٣٧٧ هـ).
- (٧٠) بهزاد، المصدر السابق.
- (٧١) محمد فراکزلو، «الاتحاد الحضاري، الصعود والهبوط»، خلاصة للمقالات المعروضة في ملتقى ماذا يعني حوار الحضارات؟ (٢٢ - ٢٢/٩/١٣٧٧ هـ): ١٨.
- (٧٢) محمد علي دهقاني ومحمد رضا دهشیری، المصدر السابق: ٤٠ - ٤١، ٥٥ - ٥٩.

- 
- (٧٣) هاشم آقاجري، المصدر السابق.
- (٧٤) ميخائيل نامريط، «حرب الحضارات»، الإسلام والغرب، العددان ٥ . ٦: ١٠٢ (دي ويهمن ١٢٧٦هـ.ش).
- (٧٥) جان إسبوزيتو، «الإسلام السياسي والغرب، حوار الحضارات أو صراع الحضارات؟»، ترجمه إلى الفارسية: شهرام ترابي، السياسة الخارجية: ٢١٦ (صيف ١٢٧٧هـ.ش).
- (٧٦) فهمي هويدى، «حوار الثقافات»، ترجمه إلى الفارسية: پرويز شريفى، الإسلام والغرب، العدد ٤: ٤٢ - ٤٩ (بتلخيص) (آذر ١٢٧٦هـ.ش).
- (٧٧) أمير غريب عشقى، المصدر السابق.

# دور الولاية والعمل في النجاة

## مطالعة في الإطار الشيعي

د. احمد رضا مفتاح<sup>(\*)</sup>

ترجمة: حسن علي مطر

### تنوية—

لقد تم تصنیف الإيمان والولاية والعمل الصالح من وجهة نظر الشيعة، بوصفها من عوامل النجاة. ليس هناك من كلام أو نقاش في دور الإيمان بوصفه عاملاً رئيساً في النجاة، وإنما الكلام في خصوص مسألة الولاية والعمل الصالح؛ إذ نواجه طائفتين من الروايات في هذا الشأن: الأولى: هي الروايات التي تعدد فضائل الشيعة، وهي بالإضافة إلى اعتبارها الاعتقاد بالولاية شرطاً في قبول الأعمال والنجاة، تَعُد بالشفاعة وغفران ذنوب الشيعة أيضاً. والثانية: تكتفي ببعض صفات الشيعة وأدابهم، وتؤكّد على ضرورة العمل الصالح. وحيث إن خلفية صدور هذه الرواية مختلفة، وقد صدر كلٌ منها في مقامٍ خاصٍ، فقد ورد الكلام عنها في المصادر الروائية والباحث ذات الصلة بشكلٍ مستقل. وللأسف الشديد فإن الروايات الخاصة بالعمل لم تحظ بالاهتمام إلا قليلاً. ومن خلال الجمع بين الطائفتين من الروايات، وشرحها وتفسيرها بشكلٍ متزامن، يتضح القاسم المشترك بينها من الناحية النظرية. كما سيتّم من الناحية العملية الح Howell دون نوع من الفهم المتطرف والموهوم تجاه مسألة الولاية، التي

(\*) أستاذ جامعي متخصص في اللاهوت المسيحي، ورئيس كلية مقارنة الأديان واللاهوت المسيحي التابع لجامعة الأديان والمذاهب في إيران. له أعمال علمية متعددة.

قد تؤدي إلى التهاون بالعمل الصالح.

ويفي ما يتعلّق بالطريق المؤدي إلى نجاة الإنسان وفلاحة هناك بشكلٍ عام مجموعتان من النظريات، يمكن أن نطلق عليهما: النظريات ذات المنشأ الواحد؛ والنظريات ذات المنشأ المتعددة.

وفي النظريات ذات المنشأ الواحد يتم الحديث عمّا إذا كان الطريق إلى النجاة يتم عبر الإيمان أو مجرد العمل الصالح، أو خصوص الفيض والرحمة الإلهية.

وفي النظريات ذات المنشأ المتعددة يتم الحديث عن النجاة من طريق الإيمان والعمل الصالح معاً، أو الإيمان والرحمة الإلهية، أو من طريق هذه المنشآت الثلاثة - أي الإيمان والعمل الصالح والرحمة الإلهية - مجتمعة.

والاتجاه الغالب في الثقافة الإسلامية يقوم على النظرية التركيبية المؤلفة من الإيمان والعمل الصالح.

وقد اهتمَ الشيعة - بالإضافة إلى الإيمان والعمل الصالح - بمسألة الاعتقاد بالولاية على نحو خاصًّا أيضاً. وعلى الرغم من أنَّ كُلَّ واحد من هذه الأمور قد تحظى بالاهتمام أكثر من العوامل الأخرى، إلاَّ أنها في المجموع نستطيع القول: إنَّ الشيعة يرون الإيمان والعمل والاعتقاد بالولاية من أهمَّ عوامل النجاة.

لا شكَّ في أنَّ الإيمان هو العامل الرئيس في النجاة، وقد تم ذكر الإيمان في جميع الآيات والروايات - التي تشير بشكلٍ آخر إلى الفلاح والنجاة - بوصفه أمراً مفروغاً عنه. وأما العمل الصالح فهو إنما يكتسب قيمته واعتباره في ضوء الإيمان. ومن هنا يقول الله تعالى في محكم كتابه الكريم: **«وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْشَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ تَقْرِيرًا»** (النساء: ١٢٤). وفي الحقيقة فإنَّ الإيمان شرط قبول العمل، وعدم الإيمان يؤدي إلى إحباط العمل<sup>(٢)</sup>. وقد شبهَ القرآن الكريم أعمال الكفار - من حيث عدم ترتيب الآثار عليها - بالسراب، كما تم تشبّهها أحياناً بالرماد، الذي تأتي عليه الريح في يوم عاصف، فلا يبقى منه شيء<sup>(٣)</sup>.

لا شكَّ في أنَّ القرآن الكريم يرى أنَّ السعادة الأخروية رهنٌ بالإيمان بالله واليوم

الآخر؛ إذ كيف يمكن لمن لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر ولم يقدم لآخرته شيئاً أن يحصل في الآخرة على شيء يذكر؟! قال تعالى: «إِلَهُ يَصْنَعُ الْكَلْمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر: ١٠). إن الذي لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر لا يتشكل عنده الحافز الإلهي والأخروي، ولا يتمكن من اتخاذ العمل الصالح سلماً يرتقي به إلى السماء. وبطبيعة الحال إذا لم يكن إنكارهم مقوينا بالكفر والعناد والعدوان والنكارة على الحقيقة قد لا يكونون من أصحاب النار، بل سيكونون من المستضعفين «الْمُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ»<sup>(٣)</sup>. وعليه ليس هناك من شك في أهمية ومنزلة الإيمان في الفلاح والنجاة. ومن هنا فإننا نأخذ أهمية الإيمان في النجاة أمراً مفروغاً منه، ونتنقل مباشرةً إلى العاملين الآخرين، ولا سيما أننا لا نشاهد أي تعارض بين الروايات الخاصة بالولاية، وكذلك الآيات والروايات المتعلقة بالعمل الصالح، وبين الإيمان أبداً. إن الذي يدعوا إلى البحث هو أن طريق النجاة من خلال الولاية يقتصر على الشيعة فقط، وأما مصادر أهل السنة فتقتصر إلى جانب الإيمان. على التأكيد على العمل فقط، فلم يكتفوا بالقول بعدم وجود محل للولاية من الإعراب، بل إنهم من خلال الاستشهاد بآيات من القرآن الكريم، من قبيل: «أَنْ لَا تَئْرِدُ وَازْدَهُ وَذَرْ أَخْرَى» (النجم: ٢٨)<sup>(٤)</sup>، قوله تعالى: «وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (النجم: ٢٩)، قالوا بعدم جدوائية التشكيك بالنجاة من خلال الشفاعة، أو الانتساب لبعض الأشخاص المتميزين<sup>(٥)</sup>، رغم أن الولاية بمعنى محبة أهل بيته صلى الله عليه وسلم موضع إجماع كافة أهل القبلة.

كما لا يخفى أن أصل مسألة الشفاعة؛ بالاستناد إلى الآيات والروايات، مورد قبول كافة المسلمين، وقد أدعى الإجماع على ذلك<sup>(٦)</sup>. وإذا كان هناك من اختلاف بين المذاهب الإسلامية في مورد الشفاعة فإنه يقتصر على ماهيتها وكيفيتها ومصاديق الشافعيين والمشفوع لهم<sup>(٧)</sup>. ومن ذلك: أن المعزلة يرون أن الشفاعة تخص المؤمنين التائبين فقط، وأن الفائدة من الشفاعة هنا هي ارتقاء درجة المشفوع لهم<sup>(٨)</sup>.

ومن الجدير ذكره أن بعض آيات القرآن الكريم تدل على نفي الشفاعة، ومن ذلك: قوله تعالى: «وَأَنْتُمْ يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا

**يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُصَرُّونَ» (البقرة: ٤٨) <sup>(٩)</sup>.**

وقد أُجِيبَ عن هذه الآية ونظائرها بآياتٍ أخرى تدلُّ على سعة رحمة الله ومغفرته، من قبيل: قوله تعالى: «قُلْ يَا عَبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِلَهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (الزمر: ٥٢). وقيل في الجمع بين هذه الآيات: إن الآيات الناظرة إلى نفي الشفاعة تختص بالكافرين والشركين <sup>(١٠)</sup>. وفي بعض الآيات المرتبطة بنفي الشفاعة هناك استثناءً لوارد الإذن أو الرضا الإلهي، من قبيل: قول الله تعالى: «وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْهُ إِلَّا لِمَنْ أَذْنَ لَهُ» (سبأ: ٢٢) <sup>(١١)</sup>، وقوله تعالى: «وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى» (الأنبياء: ٢٨).

أما البحث الرئيس فهو أن بعض الروايات المتعلقة بالولاية والرواية المتعلقة بالعمل تبدو متعارضةً فيما بينها، ولا سيما أن بعض الشيعة يستندون إلى البشارة الواردة لهم في هذه الروايات: فتصوروا معها أن العمل يأتي بالدرجة الثانية، بل ذهب التوهُّم ببعضهم إلى القول بأن مجرد ادعاء التشیع والانتساب إلى الولاية يمكن أن يشكل طوق النجاة لهم. وقد تحدث الشهید المطھری عن ذلك بقوله: «للأسف الشدید نلاحظ في العصور الأخيرة تسلل فکر المرجئة إلى عوام الشيعة بثواب جديد، فهناك منهم من يتصور مجرد الانتساب الظاهري إلى أمیر المؤمنین عليه السلام كافياً للنجاة؛ حيث يتصرّرون أن جميع سبئاتهم سوف تغتفر، ويدوّن أن العمل لا يتّصف بأي قيمة عندهم، وأن الشرط الوحيد الذي يضمن السعادة لهم هو أن ينتسبوا إلى التشیع فقط، ولا غير» <sup>(١٢)</sup>.

كان المرجئة يقولون: «لا تضر مع الإيمان معصية» <sup>(١٣)</sup>: وكان زيد بن علي يقول بشأن هذه العقيدة: «وهذا النظر أطمع الفساق في عفو الله» <sup>(١٤)</sup>. وقال الأستاذ الشهید مرتضی المطھری: «إن بعض جهال الشیعه، الذين ذهب بهم التصور . في ما يتعلق بالولاية ومحبة أهل البيت عليهم السلام . إلى أن محبة أمیر المؤمنین عليه السلام حسنة لا تضر معها سیئة، قد تركوا على المجتمع ذات التأثير [الذي تركه المرجئة]، بمعنى أنهم أطمعوا العصاة بعفو الله» <sup>(١٥)</sup>.

والأعجب من ذلك أن التأكيد المبالغ به حول مسألة غفران الذنب من طريق

التمسّك بالولاية قد أدى بالعالم الغربي أحياناً إلى اعتبار عقيدة الشيعة بمسألة الإمامة . ولا سيما شهادة الإمام الحسين عليه السلام . شبيهة بعقيدة الفداء عند المسيحيين . كما تعرّض بعض أتباع الصوفية إلى هذا التوهم أيضاً؛ إذ تصوّروا أن لا أهمية للعمل . ومن هنا خالف بعض كبارهم هذا التوهم قائلاً: «إن ما كانت المرجئة تقوله في العصور السابقة، وما اتّخذته القلندريّة حرفة لها في هذه العصور، باطل؛ إذ يقولون: ما إن تناول يد ولّي الأمر فاففل ما تشاء؛ إذ لن تكون بعد ذلك مؤاخذًا على شيء من أعمالك» حذار، حذار، أن تفترّ بمثل هذه الأقوال، فتؤدي بك إلى الضلال والخلود في العذاب؛ لأن الإيمان يقتضي من الإنسان أن يكون تابعاً لأوامر ونواهي الخلفاء الإلهين»<sup>(١)</sup>.

وعليه: للحيلولة دون هذا الفهم المتطرّف والخاطئ، الذي لا ينسجم مع سيرة الأئمة الأطهار عليهم السلام ، يجدر بنا . ضمن الالتفات إلى الروايات المتعلقة بفضائل الشيعة . أن نلقي الانتباه إلى الآيات والروايات التي تؤكّد على حدّ الشيعة على العمل أيضاً .

### **دور الولاية أهل البيت عليهم السلام في النجاة —**

إن التأكيد على أن الاعتقاد بالإمامية وولاية أهل البيت عليهم السلام بوصفه طریقاً إلى النجاة هو من مختصات الشيعة . وهناك في هذا الشأن عدة مجموعات من الروايات، نشير في ما يلي إلى بعضها:

- الروايات التي تعتبر الالتزام بولاية الأئمة عليهم السلام شرطاً في صحة وقبول الأعمال، وتعتبر عدم جدواية العمل الصالح إذا لم يقتربن بالولاية . ففي حديث معروف روى زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «بني الإسلام على خمسة أشياء: على الصلاة، والرِّكَاء، والحجّ، والصَّوْم، والولاية». قال زرارة: فقلت: وأيُّ شيءٍ من ذلك أَفْضَل؟ فقال: الولاية أَفْضَل؛ لأنَّهَا مفتاحُهُنَّ». ثم أخذ الإمام عليه السلام يعدهُ فضائل كلَّ واحد من هذه الأركان الخمسة على التوالي، ليختتم الحديث بعد ذلك في فضيلة الولاية، قائلاً: «أما لو أنَّ رجلاً قام ليله وصام نهاره وتصدقَ بجميع ماله وحجَّ جميع ذهنه، ولم يُعرف ولاية ولّي الله هيَوَالِيه، ويَكُونَ جميعَ أَعْمَالِه بِدَلَالَتِه إِلَيْهِ، مَا كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ حَقٌّ في

تَوَابَهُ، وَلَا كَانَ مِنْ أَهْلِ الإِيمَانِ، ثُمَّ قَالَ: أُولَئِكَ الْمُحْسِنُونَ مِنْهُمْ يُدْخَلُهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ بِفَضْلِ رَحْمَتِهِ<sup>(١٧)</sup>.

وفي رواية أخرى عن النبي الأكرم صلوات الله عليه أنه قال: «والذي بعثني بالحق نبياً لو أن رجالاً لقي الله بعمل سبعين نبياً، ثم لم يأت بولية أولي الأمر منا أهل البيت، ما قبل الله منه صرفاً ولا عدلاً»<sup>(١٨)</sup>.

وعن الإمام زين العابدين عليه السلام أنه قال: «إن أفضل البقاع ما بين الركن والمقام، ولو أن رجالاً عمر ما عَمِرَ نوح في قومه، ألف سنة إلا خمسين عاماً، يصوم النهار ويقوم الليل في ذلك الموضع، ثم لقي الله بغير ولاتنا، لم ينفعه ذلك شيئاً»<sup>(١٩)</sup>.

وكذلك جاء في بعض الروايات أن ولاية أمير المؤمنين عليه السلام هي من بين الموارد التي يُسأل عنها الإنسان يوم القيمة. فقد رُوي عن النبي الأكرم صلوات الله عليه أنه قال: «إذا كان يوم القيمة ونصب الصراط على جهنم لم يَجُزْ عَلَيْهِ إِلَّا مَنْ مَعَهُ جوازَ فِيهِ وِلَايَةَ عَلَيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ»<sup>(٢٠)</sup>.

٢. الروايات التي ترى أن النجاة إنما هي من نصيب الشيعة، كالحديث المأثور عن النبي الأكرم صلوات الله عليه، والذي يقول: إنه ضرب على كتف الإمام علي عليه السلام، وقال: «هذا وشيته هم الفائزون يوم القيمة»<sup>(٢١)</sup>. وفي رواية أخرى قال النبي الأكرم صلوات الله عليه للإمام علي عليه السلام: «تأتي أنت وشيعتك يوم القيمة راضين مرضيئين»<sup>(٢٢)</sup>. وكذلك عن النبي الأكرم صلوات الله عليه أنه قال بشأن أهل بيته عليهم السلام: «فَمَنْ أَحْبَهُمْ وَاقْتَدَى بِهِمْ فَازَ فَرْزاً عظيماً وَنَجاً»<sup>(٢٣)</sup>.

٣. الروايات العديدة التي تُعدُّ محبي الإمام علي بالجنة صراحةً، ومنها: الحديث المأثور عن النبي الأكرم صلوات الله عليه، والذي يفصل فيه فضائل محبي الإمام علي عليه السلام، وفي ما يلي نشير إلى قسم من هذا الحديث: «أَلَا وَمَنْ أَحْبَ عَلِيًّا اسْتَغْفَرَتْ لَهُ الْمَلَائِكَةُ، وَفَتَحَتْ لَهُ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ التَّمَانِيَّةِ، فَدَخَلَ مِنْ أَيِّ بَابٍ شَاءَ بِغَيْرِ حِسَابٍ... أَلَا وَمَنْ أَحْبَ عَلِيًّا نَجَّاهَ اللَّهَ مِنَ النَّارِ... أَلَا وَمَنْ أَحْبَ عَلِيًّا لَا يُنْشَرُ لَهُ دِيَوَانٌ، وَلَا يَنْصَبُ لَهُ مِيزَانٌ، وَيُقَالُ أَوْ قَيْلُ لَهُ: ادْخُلِ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ حِسَابٍ...»<sup>(٢٤)</sup>.

وفي رواية أخرى عن النبي الأكرم صلوات الله عليه أنه قال: «مَنْ مَاتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ

مات شهيداً... ألا ومن مات على حب آل محمد مات تائباً، ألا ومن مات على حب آل محمد مات مؤمناً مستكمل بالإيمان، ألا ومن مات على حب آل محمد بشّره ملك الموت بالجنة... ألا ومن مات على حب آل محمد جعل الله قبره مزار ملائكة الرحمة... ألا ومن مات على بعض آل محمد جاء يوم القيمة مكتوب بين عينيه: آيس من رحمة الله، ألا ومن مات على بعض آل محمد مات كافراً، ألا ومن مات على بعض آل محمد لم يشم رائحة الجنة»<sup>(٢٥)</sup>.

٤. الروايات التي ترى محبي أهل البيت عليهم السلام مشمولين لغفرة الله، وتعتبر غفران ذنوب محبي أهل البيت ثمرة حبهم لهم، ومن ذلك: الرواية القائلة: «إن حبنا أهل البيت يُساقط عن العباد الذنوب كما تساقط الريح الورق من الشجر»<sup>(٢٦)</sup>. وعن الإمام الرضا عليه السلام، عن أبيه، عن النبي الأكرم صلوات الله عليه أنه قال: «حبنا أهل البيت يكفر الذنوب، ويضاعف الحسنات، وإن الله تعالى ليتحمّل عن محبينا أهل البيت ما عليهم من مظالم العباد، إلا ما كان منهم فيها على إصرار وظلم للمؤمنين»<sup>(٢٧)</sup>. وكذلك في رواية أخرى: «إن الله يستحيي أن يعذّب أمة دانت بإمام من الله، وإن كانت في أعمالها ظلمة مسيئة»<sup>(٢٨)</sup>.

٥. الروايات الدالة على أن شفاعة النبي صلوات الله عليه وأهل بيته إنما تشمل أولئك الذين يحبون أهل البيت عليهم السلام. فقد رُوي عن النبي الأكرم صلوات الله عليه أنه قال: «الزموا مودتنا أهل البيت؛ فإنه من لقي الله وهو يودنا أهل البيت دخل الجنة بشفاعتنا، والذي نفسي بيده لا ينفع عبد بعمله إلا بمعرفة حقنا»<sup>(٢٩)</sup>. وعن النبي الأكرم صلوات الله عليه أيضاً أنه قال: «أربعة أنا لهم شفيع يوم القيمة، ولو أتوّني بذنوب أهل الأرض: الضارب بسيفه أمام ذريتي... والمحب لهم بقلبه ولسانه»<sup>(٣٠)</sup>. وفي رواية أخرى عن الإمامين الصادق والكاظم عليهم السلام، تقول: «والله لنشفعن لشيعتنا حتى يقول الناس: «فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ ◆ وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٌ ◆ فَلَوْلَآنَ لَنَا كَرَّةً فَتَكُونُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (الشعراء: ١٠٢ - ١٠٠)»<sup>(٣١)</sup>. والمراد من الإيمان هنا: الهدية إلى ولادة الأئمة عليهم السلام.

والسؤال هنا: هل هذا النمط من الآيات التي تثبت دوراً هاماً لمحبة أهل البيت عليهم السلام مطلقاً، بحيث تعتبر صك غفران للشيعة؟ وهل يمكن بمجرد الانتساب إلى

التشيّع أو الاعتقاد بالولاية الحصول على الفلاح والنجاة؟  
الحقيقة أن هناك في مقابل هذه الطائفة من الروايات روايات أخرى تؤكد على دور العمل في النجاة، وتعدد في الوقت نفسه أوصاف الشيعة أيضاً. وعليه يجب الجمع بين هذه الروايات؛ لتحديد المساحة الحقيقة لهذه الروايات بعد بيان العام والمطلق. وإذا كان هناك من تعارض في بعض الموارد بينها وبين سائر الروايات الأخرى عمدنا إلى علاجه، من خلال الرجوع إلى التفسير. وبالالتفات إلى أن الروايات الخاصة بالعمل تحظى بدعاية وركيزة متينة من الآيات القرآنية سوف نعمل أولاً على بيان منزلة العمل من وجهة نظر القرآن الكريم، لنعود بعد ذلك إلى الحديث عن الروايات مورد البحث.

### **دور العمل في النجاة من وجہہ نظر القرآن—**

هناك الكثير من الآيات التي تؤكد على دور العمل، نشير من بينها . على سبيل المثال . إلى النماذج التالية :

١. الآيات التي عبرت عن العمل بـ «الكسب»، واعتبرت الإنسان مسؤولاً عن عمله، من قبيل: قوله تعالى: «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (المدثر: ٢٨). يؤكّد القرآن الكريم على أن الإنسان يصل إلى تحقيق أهدافه من خلال العمل، وأن للعمل دوراً بناءً ينعكس على الإنسان. فالإنسان إنما يصوغ شخصيته من خلال ما يقوم به من الأفعال؛ فمن يعمل صالحاً يصلح، ومن يقترف الفساد يفسد، ومن هنا يقول الله تعالى في محكم كتابه الكريم: «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (المدثر: ٢٨). وعليه؛ حيث يكون المرء رهن عمله، وتابعأً لتأثيراته وتداعياته، يكون العمل هو السبب في سعادته أو شقائه. وهناك آيات أخرى في هذا السياق، من قبيل: قوله تعالى: «وَأَنَّ لِيَسَ لِلنَّاسِ إِلَّا مَا سَعَى ◆ وَأَنَّ سَعْيَهُ سُوفَ يُرَى ◆ ثُمَّ يُجْزَأُ الْجَزَاءُ الْأُوْفَى» (النجم: ٤١-٣٩).

٢. الآيات التي تعتبر بعض السعادات أو المصائب الدينوية نتيجة لعمل الإنسان. من قبيل: قوله تعالى: «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَهِيَ كَسَبَتْ أَيْنِرِيكُمْ وَيَغْفُلُ عَنْ كَثِيرٍ» (الشورى: ٣٠). وقوله سبحانه وتعالى: «وَكَائِنٌ مِنْ قَرِيْبَةٍ عَثَّتْ عَنْ أَمْرٍ رَبِّهَا

وَرَسُولُهُ فَحَاسِبَتْهَا حَسَابًا شَرِيدًا وَعَذَّبَتْهَا عَذَابًا تُكْرًا ◊ فَدَافَتْ وَيَالَ أَمْرِهَا وَكَانَ عَاقِبَةً أَمْرِهَا حُسْنًا» (الطلاق: ٨ - ٩).<sup>(٣٣)</sup>

وقال العلامة الطباطبائي في خصوص هذا النوع من الآيات: «الحوادث الكونية تتبع الأعمال بعض التبعية، فجرى النوع الإنساني على طاعة الله سبحانه وسلوكه الطريق الذي يرتضيه يستتبع نزول الخيرات، وافتتاح أبواب البركات؛ وانحراف هذا النوع عن صراط العبودية، وتماديه في الفساد والضلالة، وفساد النيات، وشناعة الأعمال، يوجب ظهور الفساد في البر والبحر وهلاك الأمم؛ بفسخ الظلم وارتفاع الأمان وببروز الحروب وسائر الشرور الراجعة إلى الإنسان وأعماله، وكذلك ظهور المصائب والحوادث المبيدة الكونية، كالسييل والزلزلة والصاعقة والطوفان وغير ذلك».<sup>(٣٤)</sup>

ومن الجدير ذكره أن المصائب والمحن قد تنزل على الإنسان الصالح أيضاً، وعندما تكون من باب الابتلاء والاختبار الإلهي؛ ليميز الله الطيب من الخبيث، كما يختبر الذهب ويستخلص من غيره، وفي ذلك يقول الله تعالى: «أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتَرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ» (العنكبوت: ٢)، وقال أيضاً: «أَمْ حَسِبَ الظَّرِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَنْ يَسْقِفُونَا سَاءَ مَا يَعْكِمُونَ» (العنكبوت: ٤).

٢. الآيات التي تؤكد على تسجيل الأعمال وتدوينها، وبشكل عام الآيات التي يفهم منها نوع من تجسم الأعمال، من قبيل: قوله تعالى: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّخْضِرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنْ يَبْيَنَهَا وَبَيْنَهَا أَمْدَأْ بَعِيدًا» (آل عمران: ٢٠).

وقال تعالى: «وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفَقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَلَيْتَنَا مَا لَهُذَا الْكِتَابُ لَا يُغَادِرُ صَفِيرَةً وَلَا كَيْرَةً إِلَّا أَخْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا» (الكهف: ٤٩).<sup>(٣٥)</sup>

وقال تعالى أيضاً: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظَلَمُوا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا» (النساء: ١٠).

والذي ورد في النصوص الدينية بشأن تجسيد الأعمال يؤيد أهمية ودور العمل أيضاً. ورغم عدم استعمال عبارة «تجسم الأعمال» في الآيات والروايات صراحة، إلا أن

فحوى بعض الآيات والروايات يفهم منه الدلالة على «تجسيد الأعمال». يضاف إلى ذلك أن مفردة «التمثيل»، التي تقييد معنى التجسيم، قد ورد استعمالها في الروايات أيضاً. وقد وردت الروايات التي يفهم منها تجسيم الأعمال، أو تمثيل العمل، في المصادر الروائية، من قبيل: **الكافي**، ومن لا يحضره الفقيه، وتهذيب الأحكام، وأمالى الطوسي، وأمالى المفيد، وأمالى الصدوق، وتفسير علي بن إبراهيم القمي، وتفسير العياشى، ومجمع البيان للطبرسى، ونهج البلاغة، والصحيفة السجادية. وإن كثرة هذه الكتب والروايات تورث الاطمئنان بصدورها عن النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه والأئمة الأطهار صلوات الله عليهم.

إن الروايات الدالة على تجسيم الأعمال على عدة طوائف:

١. الطائفة التي تقول: إن عمل الإنسان هو صاحبه وقرنه، وأنه يدفن معه في قبره.

٢. الطائفة التي تشير تلويناً إلى تمثيل وتجسم العمل، من قبيل: الرواية الواردة في **الكافي**، والتي يسأل فيها الميت المثال المتجسد إلى جواره: «فَيَقُولُ لَهُ: مَنْ أَنْتَ؟ فَيَقُولُ: أَنَا عَمَلُكَ الصَّالِحُ، ارْتَجَلْ مِنَ الدُّنْيَا إِلَى الْجَنَّةِ»<sup>(٣٦)</sup>.

٣. الطائفة التي ورد فيها الكلام عن الرؤية. فقد رُوي عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «لا تستصرفن حسنةً تعملها، فإنك تراها حيث تسرك؛ ولا تستصرفن سيئةً تعمل بها، فإنك تراها حيث تسوؤك»<sup>(٣٧)</sup>.

٤. طائفة أخرى من الروايات، من قبيل: المروي عن الإمام الصادق عليه السلام إذ يقول: «فَمَنْ أَكَلَ مَالَ أَخِيهِ ظَلْمًا، وَلَمْ يرَدَهُ إِلَيْهِ، أَكَلَ جَنْوَةً مِنَ النَّارِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»<sup>(٣٨)</sup>.

روى القمي والعياشى في تفسيرهما، والكليني في **الكافي**، والمفيد في الأمالى، بأسانيدهم، عن سويد بن غفلة، عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «إِنَّ أَبْنَ آدَمَ إِذَا كَانَ فِي أَخْرَ يَوْمٍ مِنْ أَيَّامِ الدُّنْيَا وَأَوْلَ يَوْمٍ مِنْ أَيَّامِ الْآخِرَةِ مُتَّلَّهُ مَالُهُ وَوَلَدُهُ وَعَمَلُهُ؛ فَيَلْتَفِتُ إِلَى مَالِهِ فَيَقُولُ: وَاللَّهِ إِنِّي كُنْتُ عَلَيْكَ حَرِيصًا شَحِيحاً فَمَا لِي عِنْدَكَ؟ فَيَقُولُ: خُذْ مِنِّي كَفَنَكَ. قَالَ: فَيَلْتَفِتُ إِلَى وَلَدِهِ فَيَقُولُ: وَاللَّهِ إِنِّي كُنْتُ لَكُمْ مُحِبَّاً، وَإِنِّي كُنْتُ عَلَيْكُمْ مُحَامِيًّا، فَمَاذَا لِي عِنْدَكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: نُؤَدِّيْكَ إِلَى حُفْرَتِكَ تُوَارِيْكَ فِيهَا».

قال: فَيُلْتَقِتُ إِلَى عَمَلِهِ فَيَقُولُ: وَاللَّهِ، إِنِّي كُنْتُ فِيكَ لَرَاهِدًا، وَإِنْ كُنْتَ عَلَيَّ لَثَفِيلًا، فَمَاذَا عِنْدَكَ؟ فَيَقُولُ: أَنَا قَرِينُكَ فِي قَبْرِكَ، وَيَوْمَ تَشْرِيكَ، حَتَّى أُعْرَضَ أَنَا وَأَنْتَ عَلَى رَبِّكَ. قَالَ: فَإِنْ كَانَ لِلَّهِ وَلِيًّا أَنَّهُ أَطْيَبُ النَّاسِ رِيحًا، وَأَحْسَنَهُمْ مُنْظَرًا، وَأَحْسَنَهُمْ رِيَاشًا، فَقَالَ: أَبْشِرْ بِرَوْحٍ وَرَيْحَانٍ وَجَنَّةً نَعِيمٍ، وَمَقْدَمُكَ خَيْرٌ مَقْدِمٌ؛ فَيَقُولُ لَهُ: مَنْ أَنْتَ؟ فَيَقُولُ: أَنَا عَمْلُكَ الصَّالِحُ»<sup>(٣٩)</sup>.

وجاء في رواية أخرى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن العمل الصالح ليذهب إلى الجنة؛ فيمهّد لصاحبه، كما يبعث الرجل غلاماً فيفرش له، ثمّ قرأ قوله سبحانه وتعالى: «مَنْ كَفَرَ فَقَلَّتِهِ كُفْرَةٌ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلَا نَفْسُهُمْ يَمْهُدُونَ» (الروم: ٤٤)»<sup>(٤٠)</sup>.

بالالتفات إلى هذه الآيات والروايات، وكذلك الأدلة التي يسوقها كبار القائلين بتجسيد الأعمال، يمكن القول: إن العقيدة السائدة هي القول بتجسيد الأفعال، وإن كنا لا نستبعد أن يكون جميع ما ورد في هذه الآيات والروايات من باب التقريب إلى الأذهان، وتشبيه المعمول بالمحسوس. وعلى أي حالٍ فسواء قلنا بتجسيد الأفعال أم لم نقل بذلك لا شك في أن هذه الآيات والروايات تثبت الدور البارز للعمل في النجاة والفلاح.

## دور العمل في الروايات —

وفي مقابل الروايات التي تعلق النجاة على الاعتقاد بالولاية مطلقاً هناك روايات أخرى تدعو الشيعة إلى العمل الصالح، بمعنى أن هذه الطائفة من الروايات تقيد إطلاق الروايات الخاصة بالولاية. من الجدير ذكره أن الروايات المرتبطة بالولاية لو أخذت على إطلاقها فإنها ستتباين في السياق العام للآيات، وكذلك بعض الروايات التي تؤكد على العمل. فكما أن هناك الكثير من الآيات التي تؤكد على أهمية العمل كذلك هناك روايات كثيرة تؤكد على أهمية العمل أيضاً. وقد ورد التعبير في بعض هذه الروايات عن العمل الصالح بوصفه واحداً من أركان الإيمان؛ إذ ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: «الإيمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان»<sup>(٤١)</sup>. بل

ورد في بعض الروايات: «الإيمان لا يكون إلا بعمل»<sup>(٤٢)</sup>. وهنا لسنا بصدده طرح هذه الطائفة من الروايات بالتفصيل، وإنما نقتصر منها على الروايات الناظرة إلى التعلق بالولاية فقط. وقد ورد التعبير عن هذه الروايات بعدة أشكال:

١. الروايات التي تؤكد على العمل بالكامل، وتصرّ بعدم وجود أي دور للنسب والقربي إلى أولياء الله في النجاة أبداً. ومن ذلك: ما رواه إبراهيم بن محمد الثقفي، حيث قال: سمعت الإمام الرضا عليه السلام يقول: «إنه ليس بين الله وبين أحد قرابة، ولا ينال أحد ولادة الله إلا بالطاعة، ولقد قال رسول الله عليه السلام لبني عبد المطلب: ائتوني بأعمالكم، لا بآنسابكم وأحسابكم، قال الله تعالى: «فإذا نفع في الصور فلا أنساب بيتهن يومئذ ولا يتساءلون» فَمَنْ تَقْلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ حَقَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ حَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ» (المؤمنون: ١٠١ - ١٠٣)<sup>(٤٣)</sup>.

وعن النبي الأكرم عليه السلام أنه قال في هذا الشأن أيضاً: «أيها الناس، إنه ليس بين الله وبين أحد نسب ولا أمر يؤتيه به خيراً أو يصرف عنه شراً، إلا العمل. إلا لا يدعين مدع ولا يتمنّى متمن، والذي يعثني بالحق، لا ينجي إلا عمل مع رحمة، ولو عصيت لهوئتك»<sup>(٤٤)</sup>.

وروى طاووس اليماني قائلاً: رأيت الإمام علي بن الحسين عليهما أثناء الطواف حول البيت، ثم أخذ يدعو ويبكي كثيراً؛ فدئت منه، وقلت له: يا بن رسول الله، ما هذا الجزء والفرز؟ ونحن يلزمـنا أن نفعل مثل هذا، ونحن عاصون جانـون، أبوك الحسين بن علي، وأمك فاطمة الزهراء، وجـدك رسول الله عليهـ السلام قال: فالتفت إليـ وقال: «هيـات هيـات، يا طاووس، دعـ عنـي حـديثـ أبيـ وأمـيـ وجـديـ، خـلقـ اللهـ الجـنةـ لـمـنـ أطـاعـهـ وأـحـسنـ، ولوـ كـانـ عـبـداـ حـبـشـياـ، وـخـلـقـ النـارـ لـمـنـ عـصـاهـ، ولوـ كـانـ ولـداـ قـرـشـياـ، أـمـاـ سـمـعـتـ قولـهـ تـعـالـىـ: «فـإـذـاـ نـفـعـ فـيـ الصـورـ فـلـاـ أـنـسـابـ بـيـتـهـنـ يـوـمـئـذـ وـلـاـ يـتـسـاءـلـونـ» (المؤمنون: ١٠١)، والله لا ينفعك غداً إلا تقدمـهاـ منـ عملـ صالحـ»<sup>(٤٥)</sup>.

وفي رواية أخرى، عن الحسن بن موسى الوشاء البغدادي قال: كنت بخراسان مع علي بن موسى الرضا عليهما السلام في مجلسه، وأخوه زيد بن موسى حاضر، وقد أقبل على

جماعة في المجلس يفتخر عليهم ويقول: نحن ونحن، وأبو الحسن عليه السلام مقبل على قوم يحدُّهم، فسمع مقالة زيد، فالتفت إليه، فقال: يا زيد، أغرك قول بقالي الكوفة: إن فاطمة أحصنت فرجها فحرم الله ذريتها على النار، والله ما ذلك إلا للحسن والحسين وولد بطنها خاصة. فأماماً أن يكون موسى بن جعفر عليه السلام يطيع الله، ويصوم نهاره، ويقوم ليلاً، وتعصيه أنت، ثم تجيئان يوم القيمة سواء؛ لأنك أعز على الله. عزوجل. منه. إن علي بن الحسين عليه السلام كان يقول: لمحسنا كفلان من الأجر، ولمسينا ضعفان من العذاب. وقال الحسن الوثناء: ثم التفت إلىي، وقال: يا حسن، كيف تقرؤون هذه الآية: «**فَقَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ**»... لما عصى الله عزوجل نفاه الله عن أبيه، كذا من كان متأملاً لم يطع الله فليس متأملاً، وأنت إذا أطعت الله فأنت متأملاً أهل البيت».<sup>(٤٦)</sup>

وجاء في رواية أخرى: «... لا تكون ممن يرجو الآخرة بغير عمل».<sup>(٤٧)</sup>

وفي رواية أخرى، عن الهروي، عن الرضا، عن أبيه عليه السلام قال: إن إسماعيل قال للصادق عليه السلام: يا أبناه، ما تقول في المذنب متأملاً ومن غيرنا؟ فقال عليه السلام: «**لَيْسَ يَأْمَانُكُمْ وَلَا يَأْمَانُ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلُ سُوءًا يُجْزَى بِهِ**» (النساء: ١٢٢).<sup>(٤٨)</sup>

٢. هناك روایات أخرى في هذا الشأن تعدد أوصاف الشيعة، وتؤكد على أن الولاية لا معنى لها من دون العمل. إن الشيعي الحقيقي والمحب الصادق هو الذي يكون من أهل الطاعة.

روى محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «**لَا تَذَهَّبْ بِكُمُ الْمَذَاهِبْ، فَوَاللَّهِ، مَا شَيَعْتُنَا إِلَّا مَنْ أَطَاعَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ**».<sup>(٤٩)</sup>

وعن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قال لي: «يا جابر، أیکثفي من اشتعل الشیئع أن يقول بحسبنا أهل الینیت؟! فوالله ما شیعتنا إلا من اتقى الله وأطاعه، وما كانوا يُعرفون». يا جابر. إلا بالتواضع والتخشُّع والأمانة وكثرة ذكر الله والصوم والصلوة والبر بالوالدين والتعاهد للخير من الفقراء وأهل المسكنة والغارمين والأيتام وصدق الحديث وتلاوة القرآن وكف الألسن عن الناس إلا من خير وكثروا أمتاء عشائرهم في الأشياء. قال جابر: فقلت: يا بن رسول الله، ما تعرف اليوم أحداً

بهذه الصفة! فقال: يا جابر، لا تذهبن بكم المذاهب، حسب الرجل أن يقول: أحبّ علينا وأأئلأه ثم لا يكون مع ذلك فعالة، فلو قال: إني أحب رسول الله، فرسول الله أقربه خير من على شفتيه، ثم لا يتبع سيرته، ولا يعمل بسنّته، ما تفعه حبه إياه شيئاً. فائتوا الله وأعملوا بما عند الله. ليس بين الله وبين أحد قرابة، أحب العباد إلى الله. عز وجل . وأكرمهم عليه أتقاهم وأعملهم بطاعته. يا جابر، والله ما يتقرّب إلى الله. تبارك وتَعَالَى. إلا بالطاعة، وما معنا براءة من النار، ولا على الله لأحد من حجّة. من كان لله مطينا فهو لنا ولّي، ومن كان لله عاصيا فهو لنا عدو، وما نتّال ولا نتّال إلا بالعمل والورع<sup>(٥٠)</sup>.

وعن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «والله ما معنا من الله براءة، ولا ينتنا وبين الله قرابة، ولا لنا على الله حجّة، ولا يتقرّب إلى الله إلا بالطاعة، فمن كان منكم مطيناً لله تفعّله ولا ينتنا، ومن كان منكم عاصياً لله لم تفعّله ولا ينتنا... وتحكمون، لا تغتروا... وتحكمون، لا تغتروا»<sup>(٥١)</sup>.

وعن الإمام الحسن عليه السلام أنه قال: «إن شيعتنا هم الذين يتبعون آثارنا، ويطبعوننا في جميع أوامرينا ونواهينا، فأولئك شيعتنا؛ فأما من خالفنا في كثير مما فرضه الله عليه فليسوا من شيعتنا»<sup>(٥٢)</sup>.

وعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «ليس من شيعتنا من قال بلسانه، وخالفنا في أعمالنا وآثارنا، ولكن شيعتنا من وافقنا بلسانه وقلبه، واتّبع آثارنا، وعمل بأعمالنا، أولئك شيعتنا»<sup>(٥٣)</sup>.

وطبقاً لبعض الروايات فإنّ الذي يرتكب المعاصي لا يُعدّ شيعياً، وإنما هو مجرد محبٌ. فقد جاء في روایة أنه قيل لأمير المؤمنين عليه السلام: إن فلاناً غارقاً في المعاصي المهلكة، ومع ذلك يدعي أنه من شيعتك، فأنكر الإمام عليه السلام أن يكون من الشيعة، وقال: «إنه محبٌ لنا، وليس من شيعتنا»<sup>(٥٤)</sup>. رغم أن هناك من الروايات ما يفهم منه أن الغارق في الذنوب لا يمكن أن يكون محباً حقيقياً؛ فالمحب الحقيقي لا يرتكب المعاصي. وقد ورد في الشعر المنسوب إلى الإمام الصادق عليه:

تعصي الإله وأنت تظهر حبه      هذا لعمرك في الفعال بدیع

لو كان حُبُك صادقاً لأطعْته إنَّ الْمُحِبَّ لَمْ يُحِبَّ مُطْبِعَ<sup>(٥٥)</sup>

وعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إني لأرجو النجاة لمنْ عرف حقنا من هذه الأمة، إلا لأحد ثلاثة: صاحب سلطان جائر، وصاحب هوى، والفاشق المعلن. ثم تلا قوله تعالى: **﴿قُلْ إِنْ كُثُرْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَأَئْتُهُونِي يُحِبِّنِكُمُ اللَّهُ﴾** (آل عمران: ٢١)<sup>(٥٦)</sup>.

وعن الإمام الصادق عليه السلام أن أباه عليه السلام قال: «يا بُنْيَي، إِنَّكَ إِنْ خَالَفْتَنِي فِي الْعَمَلِ لَمْ تَنْزِلْ مَعِي غَدَا فِي الْمَنْزِلِ. ثُمَّ قَالَ: أَبَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَنْوَلَ فَوْمَا يُخَالِفُونَهُمْ فِي أَعْمَالِهِمْ يَنْزَلُونَ مَعَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، كَلَّا وَرَبُّ الْكَعْبَةِ»<sup>(٥٧)</sup>.

إنَّ الْمُحِبَّ يُحِبُّ أَنْ يَقْتَدِي بِمَحْبُوبِهِ. رُوِيَّ عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَأْمُومٍ إِمَاماً يَقْتُرِي بِهِ، وَيَسْتَضِيءُ بِنُورِ عِلْمِهِ، أَلَا وَإِنَّ إِمَامَكُمْ قَدْ اكْتَفَى مِنْ دُبَيَّاهُ بِطَمْرِيهِ، وَمِنْ طُغْمِهِ بِقُرْصِيهِ، أَلَا وَإِنَّكُمْ لَا تَقْدِرُونَ عَلَى ذَلِكَ، وَلَكِنْ أَعْيَثُونِي بِوَرَعٍ وَاجْتِهَادٍ وَعَفْفَةٍ وَسَدَادٍ»<sup>(٥٨)</sup>.

٢. أما الطائفة الأخرى من الروايات فتصرّح بأن المؤمنين والشيعة المذنبين سيدخلون الجنة في نهاية المطاف، ولكنهم قبل ذلك سينالون جزاء ما افترفوه من الذنوب والمعاصي، ولن يدخلوا الجنة إلا بعد تطهيرهم من الذنوب بواسطة العذاب. فقد رُوِيَّ عن النبي صلوات الله عليه وسلم أنه قال: «اتَّقُوا اللَّهَ معاشر الشيعة: فإنَّ الجنة لِنَفْوَتِكُمْ، وَإِنْ أَبْطَأْتُمْ بَهَا عَنْكُمْ قِبَائِحَ أَعْمَالِكُمْ، فَتَنَافَسُوا فِي درجاتها. قيل: فهل يدخل جهنَّم أحدٌ من محبيك ومحبِّي عَلِيٍّعليه السلام? قال: مَنْ قدر نفْسَه بِمخالفةِ محمدٍ وعلِيٍّ، وَوَاقَعَ الْمُحَرَّماتِ، وَظَلَمَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمَنَاتِ، وَخَالَفَ مَا رَسَمَ لَهُ مِنَ الْشَّرِيعَاتِ، جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَدْرًا طَفِسًا، يَقُولُ مُحَمَّدٌ وَعَلِيٌّعليه السلام: يَا فَلَانُ، أَنْتَ قَدْرَ طَفَسٍ لَا تَصْلِحُ لِمَرْاقِفَةِ الْأَخْيَارِ، وَلَا لِمَعَانِقَةِ الْحُورِ الْجِسَانِ، وَلَا لِالْمَلَائِكَةِ الْمُقْرَبِينَ، لَا تَصْلِحُ إِلَى هَنَاكَ إِلَّا بَأْنَ يَطْهُرَ عَنْكَ مَا هَاهُنَا . يَعْنِي مَا عَلَيْكَ مِنَ الذَّنْبِ، فَيُدْخَلُ إِلَى الطَّبِيقِ الْأَعْلَى مِنْ جَهَنَّمَ، فَيُعَذَّبُ بِبَعْضِ ذَنْبِهِ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَصِيبُهُ الشَّدَائِدُ فِي الْمَحْشَرِ بِبَعْضِ ذَنْبِهِ، ثُمَّ يُلْتَقَطُهُ مِنْ هَنَا مَنْ يَعْثِمُ إِلَيْهِ مَوَالِيهِ مِنْ خَيَارِ شَيْعَتِهِمْ، كَمَا يُلْقَطُ الطَّيْرُ الْحَبَّ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَكُونُ ذَنْبَهُ أَقْلَى وَأَخْفَى، فَيُطَهَّرُ مِنْهَا بِالشَّدَائِدِ وَالنَّوَائِبِ مِنَ السَّلَاطِينِ وَغَيْرِهِمْ، وَمِنَ الْآفَاتِ فِي الْأَبْدَانِ فِي الدُّنْيَا؛ لِيُدْلَى فِي قِبَرِهِ وَهُوَ طَاهِرٌ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَقْرُبُ

موته، وقد بقيتُ عليه سيئةً، فيشتَّدَ نزعه، فيكفر به عنه... فإنْ كانت ذنبه أعظم وأكثر طهر منها بشدائِد عرصات يوم القيمة، فإنْ كانت أكثر وأعظم طهر منها في الطبق الأعلى من جهنم، وهؤلاء أشدَّ محبينا عذاباً، وأعظمهم ذنوباً. إنَّ هؤلاء لا يسمون بشيعتنا، ولكن يسمون بمحبينا والموالين لأوليائنا والمعادين لأعدائنا، إنما شيعتنا مَنْ شايَّعنا واتَّبع آثارنا واقتدى بأعمالنا»<sup>(٥٩)</sup>.

ومن الجدير بالذكر أن هذا العذاب المؤقت الذي يؤدي إلى التطهير هو نوعٌ من اللطف والرحمة الإلهية؛ لأن تعريض المؤمن العاصي إلى العذاب يخلصه كما يخلاص الذهب والفضة عند تعريضهما إلى النار أيضاً: «إِنَّ النَّارَ حَقِيقَةً صُورَةُ الرَّحْمَةِ الإِلَهِيَّةِ لِأَهْلِ التَّوْحِيدِ؛ فَإِنَّهَا تَوْجِبُ وَصْلَهُمْ إِلَى الْكَمَالَاتِ الْمُتَرْقِيَّةِ، بِالْقَاءِ الْفَرَائِبِ وَالْهَيَّاتِ الْمُظْلَمَةِ، وَتَصْرِيرِهِمْ قَابِلِينَ لِلشَّفَاعَةِ»<sup>(٦٠)</sup>.

## النتائج —

١. إن أهم ما يجب الالتفات إليه في مسألة الجمع بين الروايات هو ملاحظة خلفية صدور كلَّ واحدة من تلك الروايات. فإن الروايات الصادرة في خصوص بحث الإمامية والولاية إنما هي بصدق التأكيد على ضرورة الاعتقاد بالولاية، ودورها في سعادة الفرد ونجاته. وحيث لم تكن هذه الروايات بصدق بيان عناصر النجاة بالتفصيل فإنها لم تُشير إلى أهمية العمل الصالح في مفهوم النجاة.

ومن ناحية أخرى فإن الروايات التي تستعرض أوصاف الشيعة إنما هي بصدق تشجيعهم وحثّهم على الفضائل، وعلى مكارم الأخلاق، وإنما تذكر الكمالات للشيعة، بحيث إننا لوأخذنا بظواهرها وجب علينا إخراج الكثير من الشيعة من ربوة التشيع. ومن هذا القبيل: هذه الرواية المأثورة عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «لَيْسَ مِنْ شَيْعَتِنَا مَنْ لَا تَتَحَدَّثُ الْمُخْدَرَاتُ بِوَرَعِهِ فِي حُدُورِهِنَّ، وَلَيْسَ مِنْ أُولَيَائِنَا مَنْ هُوَ فِي قَرْبَةِ فِيهَا عَشَرَةُ آلَافٍ رَجُلٍ فِيهِمْ مَنْ حَلَقَ اللَّهَ أَوْرَعَ مِنْهُ»<sup>(٦١)</sup>.

وفي الحقيقة إن هذه الرواية تشبه هذه الآية الشريفة الواردَة في بيان وصف المؤمنين: إذ يقول تعالى: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجَلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا ثُلِيتْ

**عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ رَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ** (الأనفال: ٢).

ومن الواضح أن هذه الآية، وتلك الطائفة من الروايات، إنما هي في مقام بيان الشيعي الكامل، أو الفرد الأكمل من الشيعة.

والشاهد على هذه الثانية الحاكمة على اختلاف أرضية صدور هذه الروايات هو أن تصنيف الروايات، والمسائل المطروحة حول تلك الخلفيات، إنما تذكر طائفة واحدة من تلك الروايات فقط. قال الذي ذكر في الكتب الروائية . على سبيل المثال - تحت عنوان «فضائل الشيعة»<sup>(٦١)</sup> إنما يؤكد على مجرد الروايات الخاصة بمنزلة فضائل الشيعة والصالحين منهم، وتبشيرهم بالصفح والعفو عن ذنوبهم، وقلما تشير إلى أوصافهم. ومن ناحية أخرى فإن الكتب التي كتبت في موضوع أوصاف وأداب الشيعة<sup>(٦٢)</sup> إنما أكدت على الأوصاف والملكات الأخلاقية للشيعة. صحيح أن بعض هذه الروايات الواردة في هذا الباب تطالب بالكمال المطلوب من الشيعة، يبدأ أن التبعية للأئمة الأطهار في امتثال الأوامر الإلهية واجتناب المحرامات هو الحد الأدنى من الأمور التي يجب على الشيعة تلبيتها. فعل الشيعي الحقيقي. طبقاً لمقولة أمير المؤمنين على عليه السلام: «ألا وإنكم لا تقدرون على ذلك، ولكن أعينوني بورع وأجهثهاد وعفة وسداد»<sup>(٦٣)</sup>. أن يسعى في الحد الأدنى إلى تحقيق هذا المقدار من الورع والعفة. ومن الجدير ذكره أنه طبقاً لمقتضيات المکاتيب الخاصة، ولا سيما الخطب الواردة في هذا الشأن، يتم طرح الروايات من الطائفة الأولى، الأمر الذي قد يؤدي إلى الإفراط والتفريط.

وعلى هذا الأساس، فإنه، على الرغم من اختلاف أرضية صدور الروايات، يتعمّن علينا الالتفات إلى أننا عندما نضم هاتين الطائفتين من الروايات إلى بعضها نضطر إلى التخلّي عن إطلاقها. ومن ناحية أخرى فإن الروايات المرتبطة بالعمل، والتي تحظى بدعم وتأييد الآيات القرآنية، تعمل على تخصيص أو تقييد الروايات المتعلقة بالولاية. ومن جهة أخرى إننا نحمل الروايات التي تعدد أوصاف الشيعة على بيان وتعريف الشيعة الكاملين، وأما الروايات التي تتحدث عن غفران الذنوب وحاجة الشيعة إلى الشفاعة فتحملها على غير الكاملين من الشيعة<sup>(٦٤)</sup>.

٢. إن الروايات المرتبطة بالولاية في مقام التشجيع على التمسك بولاية ومحبة الأئمة الأطهار بوصفهم حبل الله المtin؛ كي يتمكن المتمسكون بهذا الحبل من أتباع الولاية من سلوك مسار الهدى؛ لأن الولاية هي الطريق إلى معرفة الحقائق الدينية والمعارف الإلهية. وقد ورد في صحيحه زرارة، عن الإمام الصادق عليه السلام، بعد بيان أركان الإسلام الخمسة، أنه قال: «الولائية أفضى؛ لأنها مفتاحهن، والوالى هو الدليل عليهم»<sup>(٦٦)</sup>. إن هذا الحكم الكبير من التأكيد في الروايات على محبة الأئمة والأولياء إنما هو من أجل تحفيز الشيعة وتشجيعهم على التشبيه بالأئمة، والتخلص بأخلاقهم؛ إذ يلعب الحبّ والمودة دوراً كبيراً في التربية الدينية، كما كان لحب الإمام علي عليه السلام دوراً جوهريّاً في تاريخ الإسلام. وإن استقامة وصمود عشاق علي عليه السلام، من أمثل: أبي ذر الغفارى وحجر بن عدى وأصحابهما، خير شاهد على ذلك.

٣. يجب الالتفات إلى أنه إذا تم ذكر بعض الفضائل للمعتقدين بولاية ومحبة أهل البيت عليهم السلام، وبيان البشارة لهم، فإن المعنى بذلك هم المعتقدون بالولاية حقيقة، والذين يكونون من الشيعة والمحبين الحقيقين. ومن الواضح أن الشيعي والمحب الحقيقي هو الذي يقتدي بمحبوبه ومولاه، ولا يقارب المعا�ي والذنوب. وفي الحقيقة إن الولاية تعنى اتحاد المؤمن بالولى. ولا يمكن للشخص أن يدعى الارتباط الخاص والاتحاد بالولى إلا إذا سار على منهج مولاه، واتبع عقيدته. وفي هذه الحالة لا يمكن أن يقترف الذنوب. إن هذا الارتباط والاتحاد يجب أن يبلغ حدّاً بحيث يستأصل المؤمن عن جميع التعلقات الدينية، ويرفعه إلى العالم الأعلى. وإن الذي يتّحد مع النبي وأهل البيت، ويشعر في قلبه بالمودة تجاههم، ستحلو العبادة في ذاته، ولن يكون طعم الذنوب عندهم إلا مرأة. وعليه ليست جميع أنواع الولاية والمحبة من الشيعة مشمولة لتلك الفضائل؛ إذ غالباً ما يكون ادعاء المحبة مجرد وهم وخيال، كما روى عن الإمام البارق عليه السلام أنه قال: «لا تتأل ولا يائلا إلا بالعمل والورع»<sup>(٦٧)</sup>.

كما يجب علينا أن نبذل جهداً ودقة أكبر في فهم وتفسير هذا النوع من الروايات. فعلى سبيل المثال: إن الرواية الثالثة: «إن محبة علي بن أبي طالب عليه السلام حسنة لا تضر معها سيئة» إنما تعنى أن «محبة أمير المؤمنين عليه السلام هي نوع من المحبة العقلانية،

لأنه يتصف بالفضائل الحقيقة، وإن محبته هي في الحقيقة محبة لتلك الحقائق والفضائل، والذي يمتلك مثل هذا الحب لتلك الفضائل إنما يبلغ السعادة بواسطة العمل بها، وبذلك لا يتضرر باقتراف أي سيئة<sup>(٧٨)</sup>. ولو كانت محبة الإمام على عليه السلام. وهو المثال الكامل للإنسانية والطاعة والعبودية والأخلاق. صادقة ولم تكن مجرد رباء وتظاهر، فإنها سوف تشكل حاجزاً ورادعاً عن ارتكاب المعاصي، ويكون مثلاً كالصلصال المضاد للسموم، واللتاح الذي يُكسب الفرد مناعة من الأمراض والآفات. إن حبَّ إمامٍ مثل على عليه السلام - الذي يمثل التجسيد العملي للورع والتقوى - يجعل من المحب أسيراً لسلوك هذا الإمام، ويخرج من قلبه وفكره مقاربة المعاصي والذنوب. وعليه فإن معنى هذه الرواية ليس كما ذهب إليه الجهلاء، من القول بأن محبة على عليه السلام هي من الأمور التي تبيح للفرد أن يقترف ما يشاء من الذنوب؛ إذ ليس هناك من تأثير سلبي للذنوب - بزعمهم - مع وجود هذا الحب<sup>(٦٩)</sup>، بل المعنى الصحيح لهذا الحديث أن حصول المرء على مثل هذا المحبوب يشكل رادعاً للمحبة عن الضلال وارتكاب الذنوب.

٤. يبدو من بعض الروايات الخاصة بغفران الذنوب الكبيرة أنها ناظرة إلى الأعمال السابقة، وكأنها تمنح الشخص المؤمن فرصة ليتبدئ في ما جنته يداه في الأزمنة الماضية، فلا يعود إلى مثله، ويباشر المسير على طريق البداية. وقد قال العلامة الطباطبائي في تفسير قوله تعالى: «أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَأَقْوُهُ وَأَطِيعُونِي ◆ يَغْفِرُ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ» (نوح: ٢ . ٤)؛ «هي الذنوب التي قبل الإيمان... وأما الذنوب التي لم تقترف بعد مما سيستقبل فلا معنى لمغفرتها قبل تحققتها، ولا معنى أيضاً للوعد بمغفرتها إن تحققت في المستقبل، أو كلما تحققت؛ لاستلزم ذلك إلغاء التكاليف الدينية؛ بفالغاء المجازاة على مخالفتها. وينبئ ذلك ظاهر قوله تعالى: «قُلْ لِلنَّاسِ كَفَرُوا إِنْ يَتَهَوَّا يُغْفَرُ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ» (الأనفال: ٢٨). وأما قوله تعالى يخاطب المؤمنين من هذه الأمة: «إِنَّمَا الَّذِينَ آمَنُوا هُنَّ أَدْلُكُمْ عَلَى تِجَارَةِ شُجِيْعَكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ◆ ثُمَّ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ دَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ◆ يَغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيَذْخُلُكُمْ جَنَّاتِهِ» (الصف: ١٠ . ١٢) فهو وإن كان ظاهراً في مغفرة جميع الذنوب، لكن رتب المغفرة فيه على استمرار الإيمان والعمل

الصالح وإدامتها ما دامت الحياة، فلا مغفرة فيه متعلقة بما لم يتحقق بعد من المعاصي والذنوب المستقبلة، ولا وعد بمغفرتها كلاماً تحقق<sup>(٧٠)</sup>.

٥. إن الوعد بالجنة وبلوغ النجاة في مورد بعض العصاة من المؤمنين قد يشير إلى العاقبة والمصير، بمعنى أن الولاية تقتضى وصولهم إلى النجاة. فلو أن شخصاً سقط في الشهوات غفلة، أو ضعف أمام الذنوب، من الطبيعي أن يتم وسمه بعدم الطاعة، وعليه لذلك أن يتحمل وزر أعماله، وأن ينال جزاءه وعقابه. ولكن مع ذلك يبقى لديه أمل بوصوله إلى ساحل النجاة؛ بسبب ما يتصف به من الولاية والمحبة لأهل البيت عليه السلام.

٦. إن الذي يأمل بالشفاعة عليه أن يقوم من جانبه ببعض الخطوات التي تجعله مستحقاً لتلك الشفاعة. فإن مفردة «الشفاعة» مأخوذة من مادة «الشفع»، والشفع يعني امتزاج شيئين ببعضهما. فعلى الشخص المؤمن هنا أن يتحلى بنوع من التعلق الأخلاقي بالآئمة عليهم السلام، وأن يكتسب بسبب هذا التعلق نوعاً من النور الذي يحقق الشفاعة من خلال امتزاجه بنور ولايتهم<sup>(٧١)</sup>. وبعبارة أخرى: إن القبول بالولاية يمثل شرطاً لازماً، ولكن لا يمكن أن يكون كافياً لوحده. وبالالتفات إلى ما تقدّم فإن ادعاء الولاية وحده. من دون الإطاعة والعمل الصالح. ادعاء واه وضعي.

٧. الأمر الأخير هو أنه يبدو من اللحن الثاني في هاتين الطائفتين من الروايات أنها تسعى إلى إيجاد نوع من التوازن بين الخوف والرجاء لدى المؤمنين؛ فهي من جهة تدعى إلى الخوف من مغبة عدم قبول الأعمال من قبل الله وأوليائه؛ وتدعى من جهة أخرى إلى الرجاء والأمل بالرحمة الإلهية وشفاعة أولياء الله.

## المواضيع

(١) انظر: المائدة: ٥؛ الكهف: ١٨.

(٢) انظر: إبراهيم: ١٨؛ النور: ٢٩.

(٣) انظر: مرتضى المطهرى، ياد داشت هاي أستاد مطهرى ٨: ٢٩. (مصدر فارسي).

(٤) وانظر أيضاً: الأنعام: ١٦٤؛ الإسراء: ١٥؛ فاطر: ١٨؛ الزمر: ٧.

(٥) انظر: أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي ٨: ٩٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت،

- (٦) انظر: العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٥٦٤ . ٥٦٥ . مؤسسة التشر  
الإسلامي، ١٤١٧هـ؛ التفتازاني، شرح المقاصد: ١٥٧ ، الشري夫 الرضي، قم، ١٣٧٠هـ.
- (٧) انظر: المصدر السابق؛ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ٦٨٨ ، مكتبة وهبة، القاهرة،  
١٤٠٨هـ.
- (٨) انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ٦٨٨؛ التفتازاني، شرح المقاصد: ١٥٧ .
- (٩) وانظر أيضاً: البقرة: ٢٥٤ . ٤٨ .
- (١٠) انظر: العلامة ابن المطهر الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٥٦٥ . ترجمه إلى  
الفارسية: أبو الحسن الشعراوي، كتابفروشی إسلامیه، طهران، ١٢٩٨هـ؛ التفتازاني، شرح المقاصد: ١٥٧ .
- (١١) وانظر أيضاً: طه: ١٠٩ . البقرة: ٢٥٥ .
- (١٢) مرتضى المطهري، العدل الإلهي، ضمن سلسلة الأعمال الكاملة: ١: ٢٢٨ . ٢٢٠ . انتشارات صدرا،  
١٢٧٤هـ.ش (مصدر فارسي).
- (١٣) أحمد أمين، فجر الإسلام: ٢٩٢ ، دار الكتاب العربي، ط١١، بيروت، ١٩٧٥م.
- (١٤) المصدر السابق: ١٩٢ .
- (١٥) مرتضى المطهري، ياد داشت های استاد مطهري: ٦: ٢٨١ ، انتشارات صدرا، ١٢٨٢هـ.ش  
(مصدر فارسي).
- (١٦) سلطان محمد الجنابادي (سلطان علي شاه)، مجمع السعادات: ٢٢٢ ، انتشارات حقيقة,  
طهران، ١٢٧٩هـ.ش (مصدر فارسي).
- (١٧) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي: ٢: ١٨ ، دار صعب، ط٤، بيروت، ١٤٠١هـ.
- (١٨) محمد بن محمد المفيد، الأمالي: ١١٥ ، مؤسسة التشر الإسلامي، قم، ١٤١٢هـ.
- (١٩) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار: ٢٢: ١٧٢ ، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٢هـ.
- (٢٠) هاشم بن سليمان البحرياني، نهاية الإكمال: ١٩٦ ، نشر تاسوعاء، طهران، ١٤٢١هـ، نقلأ عن:  
أمامي الطوسي: ٢٩٠: البرهان في تفسير القرآن: ٤: ٥٩٤ .
- (٢١) انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار: ٢٥: ٢٤٦ : ٧: ١٧٩ : ٢٧: ٦٧: ٦٨: ٢٨: ٩٥: ٤٠: ٤٦  
، وغيرها من المواضع الأخرى.
- (٢٢) المصدر السابق: ٢٥: ٢٤٧ .
- (٢٣) المصدر السابق: ٢٦: ٢٢٢ .
- (٢٤) المصدر السابق: ٦٨: ١٢٤ . ١٢٥ .
- (٢٥) المصدر السابق: ٦٨: ١٣٧ .
- (٢٦) المصدر السابق: ٦٨: ١١٦ .
- (٢٧) الخواجوبي، الرسائل الاعتقادية: ٣٩، نقلأ عن: أمامي الشيخ الصدوق: ١: ١٦٦ .
- (٢٨) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار: ٦٨: ١١٢ .

- (٢٩) هاشم بن سليمان البحرياني، نهاية الإكمال: ١٧٣، نقلًا عن: أمالى الشیخ الصدوق: ١٨٦  
محمد باقر المجلسى، بحار الأنوار: ٢٧١؛ محمد بن محمد المفید، الأمالى: ٤٣.
- (٣٠) محمد باقر المجلسى، بحار الأنوار: ٦٨٦؛ ١٢٤.
- (٣١) هاشم بن سليمان البحرياني، نهاية الإكمال: ٢٥٢.
- (٣٢) وانظر أيضًا: البقرة: ٨٠ . التجم: ٢١؛ الأحقاف: ١٩؛ التحرير: ٧؛ الروم: ٤٤؛ التوبه: ١٠٥  
الحجر: ٩٢؛ النحل: ٢٢.
- (٣٣) وانظر أيضًا: الأعراف: ٩٦؛ النحل: ١١٢.
- (٣٤) محمد حسين الطباطبائى، الميزان في تفسير القرآن: ٢: ١٨١، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات،  
بيروت، ١٣٩٢هـ.
- (٣٥) وانظر أيضًا: الإسراء: ١٢؛ الزلزلة: ٨.
- (٣٦) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي: ٢: ٢٢٢.
- (٣٧) محمد بن حسن الحر العاملى، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: ١: ٨٩، دار إحياء  
تراث العربى، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- (٣٨) محمد بن جریر الطبرى، جامع البيان في تفسير القرآن، المعروف بـ(تفسير الطبرى): ٢: ٢٧٣  
دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٩هـ.
- (٣٩) محمد بن يعقوب الكليني، فروع الكافي: ٢: ٢٢١ . ٢٢٢ (كتاب الجنائز)؛ محمد حسين  
الطباطبائى، إنسان أز آغاز تا آنجم: ٨٠، انتشارات الزهراء، ١٣٧١هـ.ش (مصدر فارسي).
- (٤٠) محمد باقر المجلسى، بحار الأنوار: ٩٦؛ ١٨٥.
- (٤١) نهج البلاغة، قصار الحكم، الحكمة رقم ٢٢٧.
- (٤٢) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي: ٢: ٢٨.
- (٤٣) محمد باقر المجلسى، بحار الأنوار: ٩٦؛ ٢٢١.
- (٤٤) ابن أبي الحديد المعتزلى، شرح نهج البلاغة: ٢: ٨٦٣، دار إحياء التراث العربى، ١٣٨٧هـ.
- (٤٥) محمد باقر المجلسى، بحار الأنوار: ٤٦: ٨٢ . ٨١.
- (٤٦) المصدر السابق: ٤٩: ٩٦؛ ٢١٩ . ٢١٩: ٢٢١ . ٢٢٢ .
- (٤٧) المصدر السابق: ٧٧: ٤١٢.
- (٤٨) محمد باقر المجلسى، بحار الأنوار: ٩٦؛ ٢٢١.
- (٤٩) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي: ٢: ٧٣.
- (٥٠) المصدر السابق: ٢: ٧٣.
- (٥١) المصدر السابق: ٢: ٧٥.
- (٥٢) محمد باقر المجلسى، بحار الأنوار: ٦٨: ١٦٢ . وانظر أيضًا: بحار الأنوار: ٦٨: ١٤٩ . ١٥٤ . ٤٩: ٤٩ .  
٢١٩: ٢٢٨ . ٢٢٨: ٧٧ . ٧٧: ١٨٨ .
- (٥٣) المصدر السابق: ٦٨: ١٦٤ .
- (٥٤) انظر: محمد باقر المجلسى، بحار الأنوار: ٦٨: ١٥٥ . ملاحظة: لم ننشر على هذا الحديث في

المصدر. المغرب.

- (٥٥) المصدر السابق: ٤٧: ٢٤: ١٥: ٧٨: ٧٧: ١٧٤.
- (٥٦) انظر: هاشم بن سليمان البحرياني، نهاية الإكمال: ١٧٣.
- (٥٧) محمد بن يعقوب الكليني، الروضۃ من الكافي: ٨: ٢٥٤.
- (٥٨) نهج البلاغة، الكتاب رقم ٤٥.
- (٥٩) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار: ٦٨: ١٥٤؛ وانظر أيضاً: بحار الأنوار: ٦٨: ١٥٥، ح ١١.
- (٦٠) الإمام الخميني، تعلیقات على شرح فصوص الحكم (الفصل الإبراهيمي): ١٠٥. دار المحجة البيضاء، بيروت، ١٤٢٢هـ.
- (٦١) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي: ٢: ٧٩.
- (٦٢) انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦٨، باب فضائل الشيعة.
- (٦٣) انظر: الملأ محسن الفيض الكاشاني، المحجة البيضاء، ج ٤، كتاب أخلاق الأئمة وأداب الشيعة، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٢هـ.
- (٦٤) نهج البلاغة، الكتاب رقم ٤٥.
- (٦٥) انظر: إبراهيم القطيفي، الفرقۃ الناجیة: ٢٦٧. تصحیح: محمد حسن محمدی مظفر، انتشارات زائر، قم، ١٣٨٢هـ.ش.
- (٦٦) محمد بن يعقوب الكلینی، الكافی: ٢: ١٧ . ١٨ . ٦٠.
- (٦٧) المصدر السابق: ٢: ٦٠.
- (٦٨) السيد أبو الحسن الرفیعی القزوینی، غوصی در بحر معرفت، رسالۃ حول عقائد الإمامیة: ٢٨١، انتشارات إسلام، ١٣٧٦هـ.ش (مصدر فارسی).
- (٦٩) انظر: مرتضی المطہری، العدل الإلهی: ٢٢١ . ٣٢٢ .
- (٧٠) محمد حسین الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن: ٢٠: ٢٤ . ٢٥، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ٢٠٠٦م.
- (٧١) انظر: تقریرات فلسفه إمام خمینی (بقلم: السيد عبد الفتین الأردبیلی) ٢: ٦٠٨، مؤسسه تنظیم ونشر آثار إمام خمینی، ١٣٨١هـ.ش (مصدر فارسی).

# بولس

## دراسة في شخصيته ودوره الديني

د. محمد إيلخاني<sup>(\*)</sup>

ترجمة: حسن مطر الماشمي

يعتبر (بولس) من أهم الشخصيات تأثيراً في بلورة الأصول العقائدية وتكوين الكلام المسيحي. وفي الأساس فإن ما نعرفه حالياً باسم (الديانة المسيحية)، ما هو إلا تفسير وفهم بولس لكلمات وأفعال النبي عيسى الناصري (السيد المسيح عيسى ابن مريم عليهما السلام).

لقد كان بولس يهودياً يونانياً، بمعنى أنه كان يتمتع بتعليم وثقافة يونانية، وكان يتكلّم اللغة اليونانية. ولد في مدينة طرسوس (Tarsus) في أسرة أرستقراطية. وكان أبوه مواطناً رومياً، أي إنه رغم اعتقاده الديانة اليهودية كان قد تمكّن بشروطه أن يحافظ على هويته الرومية. وقد ساعد هذا الأمر (كونه رومياً) بولس في المرحلة اللاحقة في الكثير من الموارد؛ إذ شكّل له ذلك غطاءً ليكون بمثابة من الأدبي الصادر عن أعداء المسيحيين. ويبدو أنه أمضى شطرًا من فترة شبابه في بيت المقدس، تلقى خلالها دراسة في الكتاب المقدس والمعتقدات اليهودية. وبذلك تمكّن من اكتساب ثقافتين؛ حيث حصل على ثقافة يونانية أثناء إقامته في مدينة طرسوس؛ وثقافة يهودية في بيت المقدس. وقد كان لهاتين الثقافتين أبعد الأثر في تبلور آرائه الخاصة. لقد كان بولس - بوصفه يهودياً فريسيّاً<sup>(\*)</sup> - فلم يكن يوماً في زمرة حواريي

(\*) أستاذ الفلسفة في جامعة طهران. له مصنفات عدّة في مجال الأديان وفلسفة القرون الوسطى.

عيسى المسيح، ولم يلتقط به أبداً. وكان في بداية أمره من ألدّ أعداء الديانة المسيحية، ومن الذين يقودون المهمات في مطاردة المسيحيين، ويتوّلُّون تعذيبهم<sup>(٣)</sup>. وفي واحدة من المهام التي أنيطت به: لإلقاء القبض على جماعة من المسيحيين والقضاء عليهم، توجّه إلى مدينة دمشق، وادعى أن السيد المسيح قد ظهر له في أثناء الطريق، وبعد أن نهاه عن قمع المسيحيين دعاه إلى دينه، وأن يبذل كلّ ما يسعه من أجل نشر كلامته ورسالته.

ليس لبولس رسالة تبيّن آراءه بشكلٍ منتظم. فقد اشتمل العهد الجديد على عدد من رسائله إلى المجتمعات والمؤمنين المسيحيين. وقد عالج في هذه الرسائل المشاكل التي يعاني منها مخاطبيه، وطرح فيها المسائل الاعتقادية، وعمل من خلالها على توجيههم. وكلّ رسالة من هذه الرسائل تمثّل في العادة انعكاساً للظروف والمشاكل الخاصة بذلك المجتمع أو الفرد الخاص<sup>(٤)</sup>. يقوم التقليد السائد في دراسة المفسّرين والمؤرّخين في الدين المسيحي على دراسة عقائده ضمن رسائله، ويعملون على بيان عقائده بشأن مختلف الموضوعات، من قبيل: الإله، والمسيح، والإنسان، والمعصية، والعالم أو تأثير الديانة اليهودية أو الفكر اليوناني على كلامه، وما إلى ذلك من الأمور.

تدرج رؤية بولس وأفكاره ضمن إطار التيارات العرفانية التي ظهرت قبل قرنٍ من الميلاد، وظلت ساريةً حتى القرن الرابع الميلادي. فمنذ بداية القرن الثالث قبل الميلاد أخذ الدين - بفعل جهود الرواقيين - يلعب في الفكر الإغريقي دوراً أكبر، وحتى ما قبل قرنٍ من ميلاد المسيح كانت التيارات العرفانية تمثّل العامل الأهم في بلورة الفكر الإغريقي. في هذه المرحلة اختلط العرفان - الذي كان يَتَّخِذ أحياناً صورة الثاوية، ويتجلّى على شكل المذاهب الغنوصية، والأديان الشرفية، ومن بينها: الميتراائية وغيرها من المذاهب المحفوظة بالأسرار - بالأصول الفلسفية والآراء الأرسطية والرواقية والفيثاغورية، لتكون الإطار الفكري الإللاطوني والفلسفة الإللاطونية الوسيطة، حيث يشتمل على توجّه عرفاني، يشكّل مع العرفان الثاوي المعتقدات السائد في تلك المرحلة، من القرن الأول قبل الميلاد إلى أواخر القرن الثالث الميلادي.

وقد خضع بولس . بوصفه مفكراً ينتمي إلى تلك المرحلة . لتأثير تلك التيارات . وبطبيعة الحال يمكن مشاهدة هذين النوعين من التفكير . أي الفلسفة الإغلاطونية الوسيطة والعرفان الثنوبي . عند اليهود أيضاً . ومن ناحية شاهد التيارات العرفانية ذات الصبغة الثلوية المقرونة بالحياة الرهبانية عند الأسينيين ، ومن ناحية أخرى يعمد فيلون الإسكندراني إلى تفسير التوراة تفسيراً إغلاطونياً وسيطاً .

يجب التعرُّف على المنهج الفكري لبولس في إطار العقائد المسيحية ، ودراسته ضمن آراء المسيحيين الذين يُعرفون بـ «اليهود . المسيحيين». والمراد باليهود المسيحيين تلك الجماعة الأولى من المسيحيين التي تشكَّلت بعد عيسى المسيح في بيت المقدس ، بقيادة يعقوب أخي عيسى ، وبطرس . ودليل هذه التسمية أن هذه الجماعة من المسيحيين كانت تعتقد أن الإيمان بال المسيح يتوقف . قبل كل شيء . على أن يكون الفرد يهودياً ، وملتزمًا بالشرائع اليهودية وعاملاً بها ، ليعتقدون أن مسيحهم الموعود قد وبعبارة أخرى: إن هؤلاء كانوا من اليهود الذين يعتقدون أن مسيحهم الموعود قد ظهر ، وأنهم بذلك يمتازون من سائر اليهود . كان هؤلاء ، مثل سائر اليهود ، يمتثلون لأحكام الشريعة ، ويراعون الحلال والحرام في المأكل والملبس وفي سائر شؤون الحياة . ومن ناحية أخرى لم تكن هذه الجماعة لتخلع على المسيح صفات إلهية . وعلى الرغم من المعجزات التي شاهدوها منه بأنفسهم كانوا . في الحد الأقصى . يرؤونه ملكاً من الملائكة . وهكذا فإن عيسى المسيح كان بالنسبة إلى اليهود . المسيحيين نبياً مثل سائر الأنبياء ، غاية ما هنالك أنه المنجي ، الذي ظهر في آخر الزمان؛ الإنقاذ قومه . إن هذه الرؤية ، رغم عدم منعها من دعوة سائر الأقوام إلى دين ورسالة المسيح ، ولم تكن لتخالف نشر الديانة المسيحية بين جميع الناس ، إلا أنها لم تدع عالمية هذه الرسالة . ولذلك لم يكونوا متخصصين إلى نشر المسيحية بين غير اليهود .

أما بولس فإنه: بوصفه رسول المسيح إلى غير اليهود ، قد أعلن عن رسالة المسيح العالمية . ولذلك كانت رؤيته وتفسيره للمسيحية تختلف جوهرياً عن المجتمع المسيحي . اليهودي في بيت المقدس؛ حيث كان بولس ينكر ركنين رئيسين من أركان عقيدة هذا المجتمع ، وهما: شريعة اليهود: وبشرية المسيح . وبطبيعة الحال لم يكن القيام

بهذه المهمة خلواً من المشقة؛ إذ كان عليه في البداية أن يواجه رفضاً وصدوداً من المجتمع اليهودي - المسيحي لهذا التفسير والفهم لخطاب وعقل المسيح، إلا أنه بعد عدد من اللقاءات والمناقشات بينه وبين كبار هذا المجتمع رضخ المسيحيون في بيت المقدس، وأمنوا بأنه رسول السيد المسيح لغير اليهود، الذي كان هو المراد الرئيس لليونانيين وأصحاب النزعة اليونانية في تلك المرحلة<sup>(٤)</sup>. وعلى هذا الأساس تم الانفصال على إمكان أن يعتنق غير اليهود المسيحية دون حاجة إلى اتباع الديانة اليهودية. وبطبيعة الحال فقد اقترح سكان بيت المقدس مقتراحًا أدنى، عُرف بمعاهدة الرسل. وطبقاً لهذه المعاهدة تعين على المسيحيين من غير اليهود أن يجتنبوا أكل أضافي الكفار، وأن يتمتعوا عن تناول دم الأضحية، والأنعمان المنخنقة، وأن لا يرتكبوا الزنا<sup>(٥)</sup>. وبطبيعة الحال فقد كان رسل المسيحية يطمعون برعاية كامل أحكام الشريعة بين اليهود - المسيحيين، بل كان بعضهم يتوقع أكثر مما ورد في معاهدة الرسل بالنسبة إلى غير اليهود من المسيحيين.

بعد أن آمن بولس بال المسيح (ما بين عامي ٣٢ - ٣٦ للميلاد)، وحتى وفاته في روما (ما بين عامي ٦٢ - ٦٤ للميلاد)، بذل كلّ ما في وسعه من أجل التبشير بأفكاره وفهمه للمسيحية؛ فقام بالكثير من الأسفار، وتحملَ الكثير من الصعاب والآلام، وسجن لعدة مرات.

يقوم فهم وتفسير بولس لرسالة وسلوك المسيح على أساس التفكير والتجربة العرفانية، وهي التجربة وال فكرة التي ترى العالم محتملاً من قبل القوى الشيطانية، ولا بدّ للخلاص من هذا العالم والتحرّر من سلطة الشيطان والشياطين، من مجيء منقذ إلهي، لا سلطة للقوى الشيطانية عليه، ليضع أمام البشر - وحتى الطبيعة - طرق الخلاص. يرى بولس أن جوهر ذات دين وتعاليم وأعمال المسيح أمرًّا باطنيا. عندما تتجلى الحقيقة في روح الإنسان وباطنه سيدرك حينها أن الحقيقة ليست شيئاً آخر غير المسيح نفسه. وهكذا فمن خلال تجسّد المسيح تم نسخ السنن والأحكام الظاهرة لشريعة اليهود، من قبيل: الختان، والحلال والحرام في الأعمال والمأكل والملابس. إن اتباع مجموعة من القوانين الدينية والأحكام الظاهرة ليس مجاناً للصواب فحسب،

بل من شأنه أن يشكل حجاباً دون تحرر وانتعاق روح الفرد المؤمن وضميره. وعليه، بعد تطهير الروح والضمير، فإن سلوك المؤمن الظاهر - الذي هو نتيجة لطهر الروح والضمير - سيضمن له التحرر والخلاص والسعادة الأبدية. نشاهد عند الكثير من المفكرين الإغريق في تلك المرحلة . ولا سيما في كلمات الفيلسوف الرواقي (أبيكتيتوس)<sup>(٣)</sup>، المعاصر لبولس . الاعتقاد بالانقلاب الداخلي، بوصفه الطريق الوحيد لخلاص الإنسان. فقد كان هؤلاء المفكرون يعتقدون أن بإمكان الإنسان، من خلال الاعتماد على طاقاته الروحانية والإلهية الكامنة فيه، أن يخلص نفسه من الظلمات. أما من وجها نظر بولس فإن الفرد العاصي والمذنب لا يستطيع أن يخلص نفسه من مستنقع الرذيلة، استناداً إلى مجرد قواه الباطنية، بل هو بحاجة إلى عون من الله؛ كي ينجيه بلطفه ورحمته، ويهديه إلى حيث السعادة الأبدية.

يُعد بولس موحداً؛ فهو يخالف عبادة الأصنام بشدة، ويشجب عبادة جميع أنواع الأوثان، سواء أكانت على شكل إنسان أم حيوان<sup>(٤)</sup>. وفي ذلك يقول: «فتحن نعرف أن الوئن لا كيان له، وأن لا إله إلا الله الأحد، وإذا كان في السماء أو في الأرض ما يزعم الناس أنهم آلهة، بل هناك كثير من هذه الآلهة والأرباب، فلنا نحن إله واحد»<sup>(٥)</sup>. وهنا لا يعمد بولس إلى إنكار وجود آلة الإغريق، فهو يقول في الفقرة الخامسة من هذا الإصلاح: «هناك كثير من هذه الآلهة والأرباب». ولكن يبدو أنه يعتبر هذه الآلهة مظاهر للشياطين والشرور في العالم<sup>(٦)</sup>. وبطبيعة الحال سيرد هنا بحث العقيدة الشتوية. فإذا كان لهذه الشياطين وجود في العالم فهل وجودهم مستقل عن الله؟ وهل ستكون لديهم القدرة على الخلق أو التغيير في هذا العالم بشكل مستقل أم إنهم سيكونون في ذلك تابعين لإرادة الله وقدرته؟ يمكن القول في هذا الشأن: إن بولس ينسب خلق جميع الأشياء إلى الله. وعلى الرغم من مشاهدة مسحة من الاعتقاد بالشتوية في كلماته، إلا أنه في ما يتعلق بمنشا العالم يعتقد بأصل واحد، بمعنى أنه ينكر الاعتقاد بالشتوية، كما صرّح بذلك على ما تقدّم في الفقرة السادسة من الإصلاح الثامن من رسالته الأولى إلى كورنثوس حول البحث بشأن الآلهات الأخرى؛ إذ يقول: «فلنا نحن إله واحد، وهو الأب الذي منه كل شيء، وإليه نرجع». يذهب بولس بتأثير من الفكر

اليهودي. خلافاً لما عليه الفلسفات الإغريقية المعاصرة له. إلى الاعتقاد بأن الله شخص واحد، يخلق ويتكلم ويحب، ويغضب أيضاً. ويؤيد الأصل اليهودي القائل بأن الأرض وكلَّ ما عليها للرب<sup>(١٠)</sup>، وأن الله هو غاية الوجود؛ لأن كلَّ شيء إنما وُجد منه وبه وإليه<sup>(١١)</sup>. وعليه يكون كلَّ شيء من الله ومتعلقاً به، بمَنْ في ذلك الابن، فهو أيضاً تابع له، وهو الحاكم المطلق<sup>(١٢)</sup>.

إن إله بولس هو إله منقذ، يخلص الفرد ويطهره من ذنبه. وإن قدرة هذا الإله مطلقة، في حين أن قدرة الإنسان محدودة، فالإنسان لا يمكنه أن يكون عنصراً لإنقاذ نفسه. فإذا أراد الإنسان الإحسان لن يكون ذلك مقدوراً له، إلا بعون من الله<sup>(١٣)</sup>. ويرى بولس أن الإرادة وحدها لا تعنى القدرة على تحقيق الأمور، فلا بد من القوة الإلهية الأزلية والأبدية لنجاة الإنسان من الذنوب.

يأتي إنقاذ الله للإنسان وتطهيره من الذنوب بواسطة حبه المطلق للإنسان: فهو يحب الإنسان، وعملية الإنقاذ لطف منه ورحمة بالإنسان المذنب الذي لا يستحق الإنقاذ. إن الحب هو حب أبوى. من هنا فإن بولس . مثل الكثير من المفكرين الإغريقين المعاصرين له، ومن بينهم: (أبيكتيتوس). يخاطب الله بالأب. إن الله ليس مجرد أبي للمسيح، بل هو أب لجميع أفراد البشر، ولا سيما المؤمنين منهم. وبطبيعة الأمر فإن الأبوة هنا مفهوم مشكك، فأبوبة الله للمسيح تختلف عن أبوته لفرد المؤمن؛ فالمسيح ابن الله بحسب الطبيعة، في حين أن سائر الناس أبناء له بواسطة الإيمان والروح<sup>(١٤)</sup>.

إن إله بولس إله عليم وحكيم، قد كان يعلم منذ البداية ما يريد، وقد نفذ كلَّ شيء طبق خطبة مرسومة على نحو دقيق، وسوف يواصل تنفيذها. إن مشيئته هي التي تحكم التاريخ، ولكي يعمل على تنفيذ مشيئته سوف يتدخل في حركة التاريخ دائماً. فهو الذي عاهد إبراهيم، وأرشد شعب اليهود إلى أرض الميعاد. وهو الذي أنقذ اليهود من أسر المصريين، وعاقبهم على طول التاريخ مراراً؛ بسبب الذنوب التي اقترفوها، وأجزل لهم العطاء والثواب عند إطاعتهم وتبعيئتهم لأوامره. وكان آخر تدخل مباشر لله في التاريخ قد تمثل بإرسال ولده الوحيد إلى الأرض، حيث تعرض للصلب.

وعليه فحتى صلب المسيح كان بتخطيشه من الله. فلو لم يتم صلبه لما تمت عملية إنقاذ الإنسان، ولاستمرت سلطة المعاشي والذنوب على حالها؛ إذ توقف إنقاذ الإنسان من الذنوب على تصحيته بولده الوحيد. ويرى بولس أن هذه الحتمية التاريخية القائمة على أساس المشيئة الإلهية لا تزيل اختيار الإنسان، بل يبقى الإنسان مختاراً، ولذلك يكون مسؤولاً عن أفعاله. فهو يستطيع أن يختار بين الخير والشر، ويمكنه أن يلتحق بال المسيح ويغدو عبّاداً له، وينال السعادة الحقيقية، أو أن يبقى عبّاداً للذنوب، والخلود في الجحيم. يَبْدُ أن القول بأن الذنب قد تسلل إلى العالم، وجاء معه بالموت، وبالتالي فإن القول بأن جميع الناس يولدون مذنبين<sup>(١٥)</sup>، وأن الإنسان ليس بمقدوره لوحده أن ينقذ نفسه إلا بلطفة من الله، يقوّي النزعة الجبّرية في عقيدة بولس. وبطبيعة الحال لو افترن هذا الأمر بسيادة المشيئة الإلهية في التاريخ، وعلم الله بأهل النعيم وأهل الجحيم، سوف يتضح سبب جنوح بعض الفرق المسيحية إلى القول بالجبّر، ولا سيما بعض الجماعات البروتستانتية، من الذين يعتمدون على رسائل بولس في تفسيرهم وتأويلهم للمسيحية.

إن العالم مخلوق لله، ولذلك لا يحتوي هذا العالم على قيمة ذاتية، ويمكن لنا أن نشاهد فيه صفات الله الخفية<sup>(١٦)</sup>. وبعبارة أخرى: إن العالم هو المرأة التي يمكن أن نشاهد الله من خلالها. وهنا يبتعد بولس عن عقيدة العرفاء الشتوية، التي ترى العالم مخلوقاً لإله الشر، وتجعله في القطب المخالف لإله الخير. ولكنه يرى أن العالم بعد الخلق قد تعرض للفساد، واستولت عليه القوى الشيطانية. كما خضع العالم لسلطة الإنسان، الذي ابتعد عن الله؛ بسبب اقترافه للذنوب. يَبْدُ أن العالم لا يزال يتوقع ظهور أبناء الله: لينقذوه من كلّ هذا العبث والفساد، ويكون شريكاً لجلال أبناء الله في هذا التحرير والانعتاق. وبطبيعة الحال فإن العالم لم يتعرض للفساد بإرادته، وإنما كان ذلك بإرادة من الله<sup>(١٧)</sup>. وعلى هذا الأساس فإن كلّ ما يجري في هذا العالم إنما هو خاضع لقدرة الله ومشيئته. وحتى إذا رأينا شرّاً في العالم فإن هذا الشر لا يخرج عن دائرة القدرة الإلهية. لا يمكن للإنسان أن يجعل من العالم غاية مطمح له، أو أن يضع نفسه في خدمة المخلوق، بدلاً من خدمة الخالق.

إن النظرة التي ينظر بها بولس إلى الإنسان هي نظرية أخلاقية بحثة. فهو من خلال الاستناد إلى التوراة يؤكد على أن الإنسان شبيه بالله، وهو مظهر من مظاهر الجلال الإلهي<sup>(١٨)</sup>. إذن فالإنسان كائنٌ مسؤول، ولكنه لا يمثل الحقيقة الكاملة والمنجزة. فهو كائنٌ متارجح بين قطبين متناقضين أو متنافرين، وهما: الخير؛ والشر، ويتم تعريف وجوده من خلال نواياه وإرادته. عليه يمكن للإنسان أن يكون صالحًا ويتعلى، أو يكون طالحًا ويتناهى حدًّا السقوط. بسبب معصية آدم أصبح جميع الناس آثمين، وبذلك تسلل الذنب والموت إلى العالم، وسيطرت قوى الشر على العالم الأرضي<sup>(١٩)</sup>، وبالتالي أضحي الإنسان تابعاً لسلطانها.

يضع بولس القطب الإنساني (الدنيوي) والقطب الإلهي في مقابل بعضهما. عليه لا بد من الانفصال عن الدنيا والإنسان والتوجه إلى الله. إن الشعور بالاستقلال والاستغناء عن الله يُعد ذنباً، وبالتالي فهو من الشر. أما التبعية لله فهي عين الاستغناء والسعادة. إن لكل واحدٍ من هذين القطبين حكمته الخاصة به. ومن هنا فإن بولس يضع الحكمـة الإنسانية أو الدنيوية في مقابل الحكمـة الإلهية. يدعى بولس أن كلامـه حكمـة إلهـية، وأن الإنجيل الذي يبشر به ليس من صنع الإنسان، إنما هو وحيٌ وإلهـام من قبل عيسـى المسيح<sup>(٢٠)</sup>. إن هذه الحكمـة هي نوعٌ من الكشف، وليس تعالـيم قد اكتسبـها في هذا العالم. في حين أن ما يقوله الآخرون (من الكـفار أو المـبتدـعين الذين يعتبرـون كلامـهم كلامـ المسيح) ليس سـوى فلسـفة وأـدلة لا معنى لها، فهي مجرد سنـن إنسـانية لا رـبط لها بالـمسيـح أبداً<sup>(٢١)</sup>. إن الحكمـة الإنسـانية هي حـكمـة المعـصـية، وهي الحكمـة التي تحـاور العـقل، وتـدعـي تـفسـير العـالم، وهي الحكمـة التي تعتبرـ الحكمـة الإلهـية تقـاهـة عـديـمة المعـنى، بل تـراها ضـرـباً من الجنـون والـجهـالة. إن اليـهود يـطالبـون بـالـعـجزـات، بينما يـسعـي الإـغـرـيق وراءـ العـقـل وـالـحـكـمة. وإن ما يـبـدو أنه حـماـقة من الله هو أحـكـمـ من حـكمـة الناس<sup>(٢٢)</sup>. أما الحكمـة الإلهـية فهي مـعرفـة عـيسـى، ومـعرفـة الله بـواسـطة التـعرـف على عـيسـى<sup>(٢٣)</sup>. عليه فـإن الـقيـمـ الإنسـانية تـعدـ تـافـهـة وـعيـثـة بـالـقـيـاسـ إلى الـقيـمـ الإلهـية. يجب عدم الانـصـيـاع لـعبـادـةـ الإـنـسـانـ، بل إن هـدـفـ الإـنـسـانـ هو الـعـبـودـيـةـ لـمـسـيـحـ<sup>(٢٤)</sup>. وفي الأساس إن أـسـلـوبـ الإـنـسـانـ فيـ الـحـيـاـةـ مـدـعـاءـ لـلـاقـتـالـ وـالـتـنـازـعـ وـالـحـسـدـ

والجنون إذا أراد الإنسان أن يفاجر بإنسانيته<sup>(٢٥)</sup>.

إن مفهوم المعصية يمثل نقطة ارتكاز في المعرفة الإنسانية لدى بولس. فجميع الناس - سواء اليهود أم غير اليهود - مذنبون. وتتلخص معصية الإنسان بشعوره واعتقاده باستغنائه عن الله. إن غرور الإنسان وتكبره هو الذي يدفعه إلى إدارة حياته الدنيوية اعتماداً على عقله فقط. إن اعتبار الإنسان لإرادته بوصفها هي الإرادة الوحيدة، وجعلها نداءً لإرادة الله المطلقة، هي المعصية بعينها. إن البقاء في دائرة الإنسان والابتعاد عن الله، وجعل الإنسان لذاته منافساً عنيداً في مواجهة الذات الإلهية، ذنبٌ ومعصية موصوفة. ولا يخفى أن التخبُط في المعصية يعني البُعد عن الله<sup>(٢٦)</sup>. إن المعصية طاقة شيطانية تسُللت إلى العالم<sup>(٢٧)</sup>. ولم يتهرب أحدٌ من المعصية، ولن يتهرب؛ فالإنسان منقادٌ وعبدٌ للعصبية<sup>(٢٨)</sup>. وإن الذنب يشكّل أساس وأصل حياة الإنسان<sup>(٢٩)</sup>. وإن المعصية ترسُخ في الإنسان الطمع<sup>(٣٠)</sup>. إن الأعمال القبيحة تنشأ من المعصية؛ فلو لم يخضع الإنسان لسيطرة الذنب لما تمرّد على القوانين الإلهية، ولما أصرَّ على الالتحاق بركب الشياطين. فالخطيئة دخلت في العالم بالإنسان، وبالخطيئة دخل الموت، وسرى الموت إلى جميع البشر، ولأنهم جمِيعاً مخطئون فالموت سيعمّهم جمِيعاً<sup>(٣١)</sup>. إن المعصية تمثل الحالة التي يعيش الإنسان في صلبها، رغم عدم كونه مسؤولاً عن هذه الحالة<sup>(٣٢)</sup>.

فهل المعصية من وجهة نظر بولس جزءٌ من ذات الإنسان؟ وبعبارة أخرى: هل الذنب من المقومات الذاتية للإنسان؟ إذا كان الأمر كذلك فلماذا خلق الله الإنسان مذنبًا؟ وإن لم يكن الأمر كذلك فما هو الأمر الذي حدث في تاريخ الإنسان وجعل المعصية تستوطن وجوده وكيانه؟ لا يمكن العثور على إجاباتٍ واضحة عن هذه الأسئلة في كلام بولس. وعلى أيِّ حالٍ فإن هذا الذنب قد حمله الإنسان في جيناته الوراثية، وبدأ ينتقل من الآباء إلى الأبناء عبر الأجيال: «وأنا في أعماق كياني أبتهج بشرع الله، ولكننيأشعر بشرعية ثانية في أعضائي تقاوم الشريعة التي يقرّها عقلي، وتجعلني أسيراً لشرعية الخطيئة التي هي في أعضائي. ما أتعسني، أنا الإنسان! فمن ينجيني من جسد الموت هذا؟»<sup>(٣٣)</sup>. وهنا نجد بولس يرى جسم الإنسان بالتحديد هو المعصية، وأن السعادة تكمن في الخلاص منه. فالجسم بمنزلة المعصية، يقف في

مواجهة الروح، التي تمثل عنصر النجاة. يمكن لنا أن نشاهد الاعتقاد بالثوية في الفصل بين الروح والجسد عند بولس بشكل واضح. تأتي هذه الرؤية العرفانية في إطار الثقافة العرفانية. الثوية لتلك المرحلة. ولكن يجب التنبيه إلى أن بولس وإن كان يرى الجسد مظهراً للمعصية، فهو لا يراه شرًا ذاتياً، كما يذهب سائر العرفاء الشوين. فصحيح أن الجسم حامل للموت، الموت يعني الشر، ولكن بولس كما سبق أن ذكرنا . وخلافاً لما كان يعتقد الشوينون . يرى أن الجسم لم يخلق بواسطة إله الشر؛ فقد تم خلق كل شيء بما في ذلك الجسم والروح بواسطة إله واحد، وحتى المسيح ابن الله عندما جاء لنجاۃ الإنسان إنما تقمص هذا الرداء الجسماني. وهذه هي النظرية التي لم تحظَّ بقبول الشوين من المسيحيين، ولا سيما (مرقليون السينيوي)<sup>(٤)</sup>؛ لأن المسيح بوصفه خيراً مطلقاً لا يمكن أن يتقبل اكتساب وتقمص المادة، التي هي شرٌّ مطلق. يرى بولس أن جسم المسيح الذي يشبه أجسامنا بريءٌ منزهٌ من المعصية، ويأمل أن تكون أجسامنا بعد البعث والقيمة منزهةٌ عن الفساد والضياع.

ويبدو أن بولس يذهب إلى الاعتقاد بأن المعصية شيء قد تسلل إلى العالم<sup>(٥)</sup>، بمعنى أن هذه العلاقة قد تحققت في بداية تاريخ الإنسان بارتكاب الخطيئة، ولن تزول هذه العلاقة إلا بتدخلٍ من المسيح وروح القدس. إن الإنسان في مستهل خلقه لم يكن مذنباً، ولم تقم إرادة الله على أن يكون الإنسان مذنباً من الناحية الذاتية، ولكن بعد تسلل الذنب إليه أصبحت ذاته مذنبة، وحيث أضحي الذنب أمراً ذاتياً صار عدم الذنب مستحيلاً على الإنسان، ولم يعُد بإمكانه أن لا يقترف المعصية. وقد كان الإنسان هو السبب في تسلل الذنب إلى دائرة العالم. ويبدو من كتابات بولس أن ذلك الإنسان هو آدم. إن معصية آدم لم تكن معصية شخصية، وعليه فإنها لا تقف عنده، وإنما تسري إلى الجميع. وسبب ذلك أنه قد أفسد بذنبه جوهر الإنسان وذاته، وبذلك خضع الإنسان لسلطة الذنب. لقد أصبح الإنسان؛ بسبب معصية آدم، مذنباً، وبتبعته وانقياده لآدم الثاني . أي عيسى المسيح. سوف يظهر من الذنب، وسوف يتمكّن من إدراك جلال الله<sup>(٦)</sup>. ويمكن القول: هناك آدمان في التاريخ كانوا منشأً للمعصية والنجاة. وإن الاتحاد بآدم الأول يعني التعايش مع المعصية، بينما الاتحاد بآدم الثاني

(عيسى المسيح) يعود على الإنسان بجلال الله. وبذلك فإن آدم يمنح الموت والمعصية، وال المسيح يمنح الحياة والجلال الإلهي.

بعد أن تسللت المعصية إلى العالم أضحيَّ الذين مالوا إليها من الكافرين، وتجاهلو نداء الوجدان والوحى الطبيعي المتجلّى في عالم الخلق. فمنذ بداية الخلق ظهرت آثار القدرة الأزلية والريبوية لله في مخلوقاته باديةً للعيان. ورغم تمكُّن الكفار من رؤيتها إلى حدٍ ما إلا أنهم لم يقدِّروا الله حقَّ قدره. بل على العكس من ذلك، فقد ضلُّوا في أفكارهم التافهة، وأضحتْ أفئدتهم المجنونة طعمَةً للظلمات والشرور. يدعى الكفار الحكمة، ولكنَّهم ليسوا غير طغمة من المجانين: إذ إنهم - بدلاً من إدراك جلال الله - اختاروا الوثنية، وعبدوا مخلوقات الله، بدلاً منه. وإن ابتعادهم عن الله وإقبالهم على عبادة الأوثان جعلهم ينغمرون في الشهوات، ويمارسون الرذيلة وكلَّ ما يتناهى مع العفة، وأصبحوا متکبرين، لا وفاء لهم ولا مشاعر أو عواطف، واقتربت أفعالهم بالغباء والقسوة، وتجرَّدت أرواحهم من الرحمة. وبطبيعة الحال فقد تركهم الله ليذوقوا وبال أعمالهم القبيحة<sup>(٣٧)</sup>. وبذلك أصبح الإنسان والخلق تابعين للعوامل الدينية<sup>(٣٨)</sup>.

إن الله لم يترك الإنسان إلى نفسه، فهو برحمته الواسعة يريد النجاة لجميع الناس، وأن يصل الجميع إلى إدراك الحقيقة<sup>(٣٩)</sup>. وطبقاً لمشيئته وخطته المفعمة بالحب والرحمة يقوم الله بهداية الإنسان إلى طوق النجاة مرحلةً بعد مرحلةً، بمعنى أنه يهدى إلى ظهور المسيح وصَلْبه. وإن بني إسرائيل هم وحدهم الذين تمكَّنوا من تجنب الأعمال القبيحة، وحصلوا بذلك على الوحي المكتوب، الذي يمثلُ الشريعة. وبطبيعة الحال فإن التوسل بالشريعة لم يؤدِّ إلى نجاة اليهود، فهم مذنبون أيضاً: لأن معصية آدم تسرى على جميع نسله. يَبْدُ أن الله وعد إبراهيم وأبناءه وراثة الأرض: بسبب إيمانهم، لا بسبب التزامهم بالشريعة<sup>(٤٠)</sup>. إن الله أعطى موسى الشريعة، وصحيحُ أن العمل بالشريعة لا يستطيع أن ينجينا، يَبْدُ أنه يهدينا إلى المسيح<sup>(٤١)</sup>. إن الإنسان في مرحلة الشريعة ليس سوى طفلٍ صغير، وهو - مثل سائر العباد - مقيدٌ بقيود العقائد الدينية. وقد جاءت الشريعة كي تعدَّ لـإدراك الحقيقة والحرية التي سيحملها له ابنُ الله<sup>(٤٢)</sup>.

ورغم أن بولس يؤكد على المنشأ الإلهي للشريعة، فإنه يعبر عنها بكلمات لا تسجم في الوهلة الأولى مع إلية الشريعة. وأضاف قائلاً: إن الشريعة زادت من الذنوب<sup>(٤٣)</sup>، وهي منشأ لاستحقاق اللعنة، أكثر منها مجيبة للنجاة، ولا أحد يتظاهر بالشريعة<sup>(٤٤)</sup>، بل إن الشريعة تستوجب الغضب الإلهي، وحيث لا شريعة لا مكان لتجاوزها<sup>(٤٥)</sup>. ولكن بولس بطبيعة الحال يخفف من حدة هذه الكلمات من خلال قوله: كلما كان هناك مزيد من المعاصي كان الفيض الإلهي أكثر<sup>(٤٦)</sup>. ويبدو أن السبب الرئيس في الرد على الشريعة أنه يرى الخضوع للشريعة مساوياً للخضوع لسلطة عالم الدنيا<sup>(٤٧)</sup>. وعلى أي حال يبقى السؤال قائماً: لماذا يرى بولس الشريعة تستوجب اللعنة أكثر مما تستوجب النجاة، مع اعتقاده بأن الشريعة هي من عند الله؟! ولماذا يؤدي القانون النازل من قبل الله إلى وضع الإنسان تحت سلطة العالم؟! يمكن لنا أن نفهم من رسائل بولس أن الشريعة عبارة عن قوانين تنظم الحياة في هذه الدنيا؛ وذلك للتقليل من صدور المعاصي عن الناس. إن القوانين الدينية اليهودية تقيد ذات الإنسان المذنب، وبسبب خوفه من العقاب يقوم الإنسان بتجنب الأعمال المنافية للأخلاق، والتي تبعده عن الله. في حين أن فهم بولس الديني يقوم على التخلص من الدنيا. والنجاة أمر سماوي. وعليه لن تكون الشريعة ناجحة، ويجب التخلّي عنها. فإذا أردنا النجاة من خلال الشريعة فإن هذا سيعني أننا نجعل من العالم غاية مطمح لنا، وهذا هو عين الذنب. وبظهور المسيح يجب التخلّي عن سلوك جميع الطرق الأخرى، بما فيها طريق الشريعة. إذا أردنا بعد ظهور المسيح أن نستند إلى الشريعة، أو أن نعتقد بها مع اعتقادنا بصلب المسيح، أمكن القول: إن الشريعة تستوجب اللعنة أكثر من كونها طريقاً للنجاة. وعلى الرغم من أن للشريعة منشأ إلهياً، وأنها قد نزلت وحيناً من الله، إلا أنها إنما نزلت لتحديد المقصبة، وقد قام وعد الله بأن تقوم إلى حين ظهور ابن إبراهيم، الذي هو المسيح. يفهم من كتابات بولس أن إزالة الشريعة يتناقض مع الوعود الإلهية؛ إذ لم يكن بالإمكان تحصيل الحياة من الشريعة، وبالتالي لم يكن بإمكان الشريعة أن تمنح الإنسان الخير المطلق. فحتى ما قبل مرحلة الإيمان كان الإنسان رازحاً تحت سلطة الشريعة والعبودية بانتظار ظهور الإيمان. لقد كانت الشريعة حارسة للإنسان؛ لكي

توصله إلى المسيح ويتطهّر. وبعد ظهور الإيمان لا يعود الإنسان بحاجة إلى ما يحرسه، وسوف يكون الجميع أبناء الله؛ بسبب إيمانهم بوعيسي المسيح. إن الذين تعمدوا بال المسيح احتموا به، ولا يعود هناك من فرق في الإيمان بين اليهودي وغيره، ولا فرق بين الحر والعبد، ولا بين الرجل والمرأة. وإذا كان المؤمنون مرتبطين باليسوع سيكونون من نسل إبراهيم، وسوف يرثون الأرض، طبقاً للوعد الإلهي<sup>(٤٨)</sup>.

لقد كان انتظار المنجي شائعاً بين اليهود في فلسطين بشكلٍ كبير، فقد رزحوا تحت وطأة الكفار من البابليين واليونانيين والروميين لقرونٍ طويلة. وقد كانوا يعتبرون أنفسهم شعب الله المختار. ومن الطبيعي أن يتوقعوا أن يمد الله لهم يد العون، طبقاً للوعد الذي سبق أن قطعه لهم على نفسه، وأن الغرباء سيُطردون من أرض الميعاد. لقد وردت البشارة بـ«المسيح» أو المسيح في رسالات التوراة، ولا سيما في كتاب دانيال، وكان اليهود ينتظرون ظهور منقذهم بفارغ الصبر. وبطبيعة الحال كان اليهود يرون أن التعجيل في ظهور الميسيا «المسيح» يكمن في العمل الأكثر والأفضل بالشريعة. وقد كان هذا النمط من التفكير يستند إلى العهد الذي سبق لـ(يهوه) أن قطعه لإبراهيم في المرة الأولى، ثم لموسى ثانيةً، بمعنى أن اليهود كان يتعين عليهم أن يعبدوا (يهوه)، ويمثلوا الشريعة التي أوحها لهم، في مقابل العون الذي سيقدمه لهم. في تلك المرحلة كان الاعتقاد بظهور المنقذ مقروناً بالاعتقاد بالحياة في آخر الزمان، والقرب من الحكومة الإلهية. وعندما يظهر المنجي يتم القضاء على الكفار، ويبدا اليهود المنتشرون في الأرض العودة إلى بيت المقدس، وسوف تتشكل السلطة الإلهية، ويصل العالم إلى نهايته. ولكن اليهود يرون أن المنجي لم يكن إليها. قبل اعتناق المسيحية كان بولس - بوصفه يهودياً فريسيأً - ينتظر مجيء ميسيا «المسيح»، وإقامة السلطة الإلهية، وانتهاء العالم. لقد مزج بولس عقائد اليهودية بالأفكار الإغريقية السائدة، واستعان بكتفاته الفكرية؛ ليقدم تصوّراً جديداً عن المنجي وشخصيته. إن الوهية المنجي ترتبط بشكلٍ كامل برؤية بولس للعالم، والتوقع الذي ينتظره من الدين في إطار نجاة الإنسان. إن جوهر المسألة يقول: إذا كانت ذات الإنسان ظاهرة، وكان يبحث عن الله بفطنته، وإن النجاة تكمن في الدنيا أو بواسطة الدنيا،

وتشكل المجتمع الموعود في العالم، يمكن للمنجي أن يكون إنساناً، وأن تلعب الشريعة دوراً جوهرياً لتجثّب الذنوب والمعاصي. وأما إذا كانت النجاة مسألة أخرى، وكان مجتمع المؤمنين يتبلور في ملوكوت السماوات، وأضحت الشفاعة . وإن لم تكن عقائدية . هي الحاكمة، وبالتالي إذا كان الإنسان فاسداً ومذنبًا في ذاته، وأضحي بـكيان غير إنساني، ولا يمكن للشريعة . التي هي قانون للحياة الأفضل في العالم . أن يكون لها محل من الإعراب في هذه المنظومة الفكرية؛ لأن الهدف هو النجاة من التقييم الإنسانية ومن الدنيا. ولا بد من التذكير بأن المنجي أو المراد في الأفكار العرفانية يبتعد عن الخصائص الإنسانية. وخلافاً لذلك فإن الأديان التي تمنع الدنيا مزيداً من الاهتمام، يعيش القائمون على الدين فيها مثل سائر الناس، ولا يختلفون عنهم كثيراً، ولا يميزهم من الآخرين سوى اتصالهم بمبدأ الوحي. إن المسيح الذي كان اليهود يتهدّون عنه، ويتوّقعون ظهوره، كانت له صفة تاريخية، بمعنى أن كل وجوده يكمن في وجوده التاريخي، ولم يكونوا يرؤون له وجوداً سابقاً. إن هذا المسيح . طبقاً لرؤيا بولس . يتخلى عن موقعه لصالح المسيح الإلهي . وهو المسيح الذي يحظى عمله، ولا سيما موته وعودته إلى الحياة، بأهمية .. وتضمحل كلماته وحياته التاريخية إذا لم نقل: إنها تخفي بالمرة. وعليه لا يعود المسيح نبياً أو مصلحاً تحظى كلماته بتلك الأهمية، بل يغدو مجرد شخصٍ إلهي تمتَّ التضحية به؛ من أجل إنقاذ الناس. وعليه فإنأخذ الوهية المسيح بنظر الاعتبار إنما يأتي في إطار الفهم المختلف لبولس لليهود والإنسان والعالم ودور الدين. وعليه لا يمكن للمسيح . في عقيدة بولس . أن يكون نبياً أو ملاكاً نزل من قبل الله، وإنما هو كائن إلهي وابن الله، وإنه خالق الكون، والعلة الفاعلية لوجود الأشياء. وقد نزل إلى الأرض، وتجسد في شخص عيسى، واتّخذ شكل إنسان، وتقبّل المصائب، وتحمّل الكثير من العذاب، وجعل من نفسه ضحية بريئة؛ ليشتري بذلك ذنوب البشر. تمثل التضحية بال المسيح تجلّياً للعدالة والعنق الإلهي، الأمر الذي قرب الإنسان من الله، وأعاد علاقته به. لقد تم صلب المسيح على يد قوى الشر، ولكنه بواسطة الصليب انتصر عليها. كما قد انتصر على الموت أيضاً، وعاد

إلى الحياة الثانية، ليحصل عند الأب على مكانة ومنزلة أكبر من التي حصل عليها سابقاً. وعليه فإن الاعتقاد بصلب عيسى، الذي كان شائعاً بين تلاميذه وحواريه بوصفه فاجعة، كان من وجها نظر بولس ضرورة إلهية لإنقاذ الإنسان والخلق، فهو يرى أن موت عيسى قد شكل منعطفاً تاريخياً، ومثل ذرة المشيئه الإلهية.

فلنـَّ الآن ما هي الكاريزما والسلوك الذي يتمـَّع به المسيح من وجها نظر بولـَس؟

يمـَّثل المسيح . في المنظومة الكلامية لبولس . نقطة الارتكاز والالتقاء لجميع الموضوعات والمسائل، بمعنى أن جميع الأمور في عقيدة القديس بولس ترتكز على عيسى المسيح، حتى إذا حذفنا المسيح من هذه المنظومة الكلامية فسوف تنهار بجميع تفاصيلها. وفي الأساس فإن ما يعتبره بولس إنجيله هو نجاة جميع البشر بواسطة المسيح وفيه المسيح. وإن جميع كلمات بولس . تقريباً . تتحدث عن المسيح ودوره بوصفه منقذاً . ويمكن لنا أن نرصد صورة المسيح في كلمات بولس على نحوين: المسيح في وجوده السابق؛ والمسيح في وجوده التاريخي.

وفي البدء سنعمل على بيان شخصية المسيح في وجوده السابق. فقد كان الله راغباً . من وجها نظر بولس . أن يتصف المسيح بالألوهية الكاملة. فهو مشتمل على جميع الصفات الإلهية، وهو صورة ومظهر الإله المستتر<sup>(٤٤)</sup>. إن المسيح هو مظهر قدرة وحكمة الله<sup>(٤٥)</sup>. إنه غير محدود؛ لأن جميع الألوهية قد حلـَتْ فيه<sup>(٤٦)</sup>. إلا أن هذه الألوهية الكاملة لا تؤدي إلى أن يكون هو والإله الأب شيئاً واحداً، أو أن يكون معه في مرتبة واحدة. فهو منفصل عن الله بشكل كامل، ويفتن أثره<sup>(٤٧)</sup>. إن المسيح هو ابن الله<sup>(٤٨)</sup>. يطلق بولس أحياناً مصطلح أبناء الله على جميع الناس. ومراده من ذلك المؤمنون المعرضون عن الذنوب، من الذين اتجهوا إلى الله بواسطة المسيح. إن المؤمنين لا يتصفون بالألوهية أبداً، ولا يمكن أن يكونوا أبناء حقيقيين لله. وإنما هذا الكلام من بولس هو مجرد بيان تمثيلي؛ لتوضيح الخروج من الذنوب، والاتحاد الروحاني مع الله. وأما عندما يتحدث عن بنوة المسيح لله فهو يريد بذلك أنه ابن الله الخاص، وأنه يتصف بالألوهية، وأن له وجوداً سابقاً. فقد كان المسيح قبل جميع

الأشياء، وقبل جميع العصور، وهو أول مولود بالنسبة إلى جميع الكائنات<sup>(٤)</sup>، وهو أفضل منها جميماً، وهو أعلى من كل أنواع السلطة والاقتدار والقدرة والملكيّة وأي منصب أو مقام آخر في هذه الدنيا والدنيا الآتية<sup>(٥)</sup>. إنه الإله (الرب) الأوحد، ويتمتع بالقدرة الكاملة، وخلق كل شيء في السماء والأرض، وكل ما يُرى وما لا يُرى، وقد خلق كل شيء بواسطته، ومن أجله، وهو حافظ الكون، وكل شيء ينتظم بأمره<sup>(٦)</sup>. ويُدعى إلى المسيح كما يدعى إلى الأب<sup>(٧)</sup>، وإن كل الكائنات في السماء وعلى الأرض تحت الأرض تجثو على ركبها عند سماع اسمه<sup>(٨)</sup>، وهو منشأ الثواب والفيض والسكنية والفضيلة والنجاة، التي لا يمكن لأحد أن يهبها أو يمنحها إلى أحد غير الله<sup>(٩)</sup>. إنه الله الكبير، ومنقذ البشر<sup>(١٠)</sup>، والذي ابْتَاعَ الكنيسة بدمائه<sup>(١١)</sup>.

ولكنَّ المسيح في الوقت نفسه شخصية عاشت في صلب التاريخ، حيث ولد من سيدة عذراء، ليصلب بعد مرحلة من الزمن قضتها في الحياة بين الناس. إن بولس لا يبيّن طريقة تأنسِنَ المسيح، وكيفية تقبُّل الذات الإلهية تقمصَ الجسد الفاني والخلوق، فكان لا بدَّ من الانتظار حتَّى القرن الخامس الميلادي؛ كي يتصدَّى المتكلمون المسيحيون، بعد دراساتٍ طويلة حول الوهية المسيح وروح القدس، لبيان وتوضيح كيفية اتحاد الجوهر الإلهي والجوهر الإنساني في عيسى المسيح. وعلى أي حال فإنَّ بولس يصرُّ بوضوح أنَّ الالوهية قد تجسدت في المسيح<sup>(١٢)</sup>. فهو على الرغم من الالوهية لم يشاُنَّ أن يساوى مع الله، ولذلك تجسدَ بصورة إنسانية<sup>(١٣)</sup>، فصار واسطةً بين الله والإنسان<sup>(١٤)</sup>. فالمسيح هو الإنسان الثاني<sup>(١٥)</sup>. إنَّ آدمَ الأوَّل قد خلقَ من ترابٍ، ثمَّ صار دنيوياً؛ وأما آدمَ الثاني فقد جاءَ من السماء مباشرةً. ومن هنا كان الدينيون شبّهين بالترابي، الذي هو آدم، وأما السماويون فهم يشبهون الذي جاءَ من السماء، وهو المسيح<sup>(١٦)</sup>. فهو بحسب الظاهر إنسانٌ من نسل بنى إسرائيل<sup>(١٧)</sup>، وهو من الناحية الجسدية ينحدر من صلب داود<sup>(١٨)</sup>. فهو مثل جميع الناس ولد من امرأة<sup>(١٩)</sup>. وهو على الرغم من كونه إنساناً، وامتلاكه جسداً، مثل الآخرين، ولكنَّه كان مبرأً من الذنوب، ولم يقارب العاصي، ولم يتلوَّث بها<sup>(٢٠)</sup>. ومع ذلك كله فإذا كان الله قد أرسله بحسبِ مفعم بالذنوب فما ذلك إلاَّ من أجل التضحية به؛ لكي يشجب بذلك

المعاصي والذنوب<sup>(٧١)</sup>.

وعليه فإن بولس. كما تقدّم أن ذكرنا . يرى أن المعاصي قد أحاطت بالعالم، وأصبح الإنسان مذنباً، ولم يَعُدْ بمقدوره لوحده، ومن دون عَوْنَ من الله، أن يطهّر ذاته من المعاصي، ويغدو قادرًا على التعالي. إن الله: لشدة لطفه ورحمته، أرسل ابنه الوحيد ليُرْفَع فوق الصليب ويُضَحِّي به؛ ليخلص الناس من عبودية الذنوب. إن التضحية باليسوع، ورفعه على الصليب، يمثّل أعلى مظاهر الرحمة والعدالة الإلهية وحب الله لخلوقاته. إن المسيح المصلوب هو الحامل للخير المطلق الذي بشّر به كتاب التوراة وأنبياء بنى إسرائيل<sup>(٧٢)</sup>. إن الموت على الصليب هو الذي وجد فيه اليهود فضيحة، وكان من وجهة نظر الإغريق جنوناً<sup>(٧٣)</sup>. وقد مثّل ذلك بداية مرحلة وعصر جديد في تاريخ العالم والإنسان، وهي مرحلة تصالح العالم مع الله<sup>(٧٤)</sup>. وبذلك تبدأ مرحلة حرية الإنسان<sup>(٧٥)</sup>. إن صلب المسيح يمثّل انتصاراً على جميع القوى الشيطانية العالمية والسماوية<sup>(٧٦)</sup>. لقد افترف الجميع المعاصي، وحرّموا من جلال الله. ومن خلال الإيمان بالدماء التي سالت من السيد المسيح تطهّر الناس من الذنوب، وغفر الله ذنوبهم، وتخلصوا من غضبه ونقمه. إن الناس الذين كانوا أعداء لله أصبحوا؛ بسبب موت ابنه، متصالحين مع الله<sup>(٧٧)</sup>. إن عشق المسيح يعبّر عن «شخص واحد مات من أجل الجميع، وهذا يعني أن الجميع ماتوا». إن الذين يتّحدون مع السيد المسيح يشاركونه في موته أيضاً، وبذلك تتم التضحية بهم معه. لقد مات المسيح كي لا يعيش الأحياء من أجل أنفسهم؛ وإنما لكي يحيون من أجل الذي مات من أجلهم، وعاد إلى الحياة الثانية ليحصلوا على حياة جديدة من خلال الاتحاد به والحياة معه. إن المؤمنين يشاركون المسيح في الحياة، ويتطهرون، ويحصلون على جلال الله<sup>(٧٨)</sup>. في الاتحاد مع موت المسيح يكون المؤمنون قد تعمدوا، ودفعوا في التعميد معه، وأصبحوا شركاء معه في موته؛ ليتمكنوا من العيش في الحياة الجديدة بقدرة الله، كما عاد المسيح إلى الحياة بعد الموت بقدرته<sup>(٧٩)</sup>. في ما يتعلّق بالتضحية باليسوع وسفك دمه يجب الالتفات إلى هذه المسألة الجوهرية، وهي أن اليهود كانوا يرءون للتضحية باليسوع دوراً مهمّاً جداً. وبالتالي التضحية وسفك الدم يتم الصفح عن الذنوب. لقد وجّه آدم بعمله إساءة عظيمة إلى

الله، وبذلك كان ذنبه عظيماً جداً. وعليه يجب أن تكون التضحيه مساوية للذنب في العظمة. إن المعصية عالمية، وعليه كان يتعين على الكائن الإلهي أن يسفك دمه؛ لكي يتم محو هذه المعصية العظيمة من ساحة الإنسانية. وهل يمكن أن يكون هناك ما هو أعظم من التضحيه بابن الله الوحيد؟ صحيح أن المسيح قد صُلب بواسطة القوى الشيطانية، ولكنه انتصر على تلك القوى بواسطة الصليب.

يرى بولس أن بالإمكان إدراك الإيمان بشرعية اليهود، بمعنى أن الإيمان للخلاص من المعصية يمثل النقطة المقابلة للعمل بالشريعة من أجل الحصول على مرضاه الله. وكما تقدم فإن رعاية الشريعة من وجهة نظر بولس بمنزلة الركون إلى الدنيا. ولا يمكن للشريعة أن تحدث علاقة عاطفية بين الله والإنسان. إن الشريعة تقدم الإنسان بوصفه كائناً ضعيفاً، وهي لا تمحو الذنب، بل - رغم كونها ليست ذات الذنب - تجلّيه وتعرّفه<sup>(٨٠)</sup>. ويمكن للشريعة أن تكون وسيلة لاقتراف الذنوب، وزياحتها، ودفع الإنسان نحوها. وبعد ظهور المسيح وصلبه لا يبقى هناك جدوى من الشريعة. يرى بولس أن المسيح غاية ومتنه الشريعة، وأن كلَّ منْ يؤمن به سيصبح طاهراً وصالحاً<sup>(٨١)</sup>. إذن فالإيمان بالمسيح ورسالته وسلوكيه هو الذي ينجي، وليس العمل بالشرائع ذات الآلية الدنيوية. وعليه فإن بولس لا يرى الإيمان عملاً دنيوياً، بل هو خلاصٌ وتحررٌ من الدنيا وكلَّ ما يتعلّق بها. إن الإيمان يعني التحرر من الأنانية، ومن العقل والقدرة الدنيوية. وفي الوقت الذي تكون الشريعة أمراً عيناً وخارجياً مرتبطاً بالأرض نجد الإيمان أمراً داخلياً وروحانياً مرتبطاً بالسماء. إن الإيمان فعلٌ فجائيٌ ودفعيٌ، ولا يتبع مساراً خاصاً يحصل عليه الإنسان بالتدريج، كما هو الحال بالنسبة إلى العمل بالشريعة. إن الإيمان انجدابة نحو الواقعية الخفية الخالدة<sup>(٨٢)</sup>. إن الإيمان هو العبودية للسيد المسيح، وردة فعل يقوم بها الإنسان تجاه العشق الإلهي الذي تجلّى على المسيح<sup>(٨٣)</sup>. إن الإيمان يعني أن يصلب المرء مع المسيح، ويحيا معه<sup>(٨٤)</sup>. إن الحياة في المسيح حياة روحانية، وحياة في روح الله، وحياة في الإنسانية الجديدة، وقد ورد في الإنجيل: «لأن روح الله يسكن فيكم، ومن لا يكون له روح المسيح فما هو من المسيح؟ وإذا كان المسيح فيكم وأجسادكم ستموت: بسبب الخطيئة، فالروح حياة

لكم؛ لأن الله برككم. وإذا كان روح الله الذي أقام يسوع من بين الأموات يسكن فيكم فالذي أقام يسوع المسيح من بين الأموات يبعث الحياة في أجسادكم الفانية؛ بروحه الذي يسكن فيكم<sup>(٨٥)</sup>. فإذا كان المؤمن في روح الله، وكان روح الله منشأ للحياة فيه، سيكون هادياً له أيضاً<sup>(٨٦)</sup>. إن روح الله واهب الإرادة، والهادي إلى الحياة، وإن روح القدس يمنع الفرح والأمل<sup>(٨٧)</sup>، والمحبة، والسعادة، والهدوء، والصبر، والرحمة، وحب الخير، والوفاء، والخضوع، والتواضع. «والذين هم للمسيح يسوع صلبوا جسدهم بكل ما فيه من أهواء وشهوات»<sup>(٨٨)</sup>.

إن الإيمان بال المسيح يمثل الدخول إلى الكنيسة. والكنيسة (باليونانية: ekklesia) هي مجمع المؤمنين. يطلق بولس على هذا التجمع اسم الكنيسة<sup>(٨٩)</sup>، أو كنيسة الله<sup>(٩٠)</sup>. إن الكنيسة هي جسد المسيح، وهو رأسها ومنشؤها<sup>(٩١)</sup>. وكل مؤمن، سواء أكان عباداً أم حراً، وسواء أكان يهودياً أم إغريقياً، هو حاصل في هذا الجسد، وهو مفعوم بالروح<sup>(٩٢)</sup>. وعليه فإن الكنيسة مجتمعٌ تشكل في المسيح، وإن للروح القدس حضوراً متواصلاً فيه.

إن النجاة والفداء التام في آخر الزمان إنما يحدث عندما يظهر المسيح ثانية، عندها سيحصل المنتجبون في يوم البعث على أجساد روحانية. ولكن حتى ذلك الحين سيحصل المؤمنون الذين نجوا بلطفل الله والإيمان على الحياة الأبدية فيه، من خلال الالتحاق بالكنيسة، التي هي جسد المسيح، وسوف يقيمون معه رابطة عرفانية أبدية<sup>(٩٣)</sup>. لقد ترك بنو إسرائيل لأنفسهم مؤقتاً، وحان الوقت إلى انتقال ميراثهم إلىبني إسرائيل الجدد، الذي يؤلفون المجتمع العالمي المؤمن. إن أفراد هذا المجتمع ينحدرون من غير اليهود بشكل خاص، والمتوقع من اليهود أن يلتحقوا بهذا المجتمع في آخر الزمان. إن الكتاب المقدس - المشتمل على الوصايا والإرشادات الإلهية - يتم تفسيره بنور النجاة الذي جاء به المسيح، ويحافظ على جميع قيمه. لم يُعد الكتاب المقدس تراثاً لشعب، بل هو قانون ودستور للمجتمع العالمي المسيحي، الذي لا فرق فيه بين اليهودي وغير اليهودي، ولا بين المختار وغير المختار، ولا بين العبد والحر، بل المسيح الذي هو كل شيء، وفي كل شيء<sup>(٩٤)</sup>.

## المفهومات

- (١) انظر: الرسالة إلى أهل فيلبي، الإصلاح الثالث، الفقرة ٥.
- (٢) انظر: الرسالة إلى أهل فيلبي، الإصلاح الثالث، الفقرة ٦؛ الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصلاح الأول، الفقرة ١٢.
- (٣) لقد تم التشكيك أو القطع بنسبة بعض هذه الرسائل إلى بولس. فقد ذهب جميع المحققين في كتاب العهد الجديد وتاريخ الكنيسة القديمة إلى القول بأن الرسالة إلى البرتغاليين ليست لبولس. وهناك الكثير من المحققين الذين يرون أن بولس لم يكن هو كاتب الرسالة الأولى والثانية إلى تيموثاوس، ولم يكن هو كاتب الرسالة إلى تيطة أيضاً. وهناك من لا يراه كاتب الرسالة الأولى إلى أهل كولوسي، والرسالة الثانية إلى أهل تسالونيكي. في حين ينسب له أكثر المحققين الرسالة الأولى إلى أهل تسالونيكي. وفي المقابل ليس هناك من يشك في أن بولس هو الذي كتب الرسالة إلى أهل روما، والرسالة الأولى والثانية إلى أهل كورنثوس، والرسالة إلى أهل غلاطية، والرسالة إلى أهل فيليمون. يذهب الناقدون إلى الاعتقاد بأن تلاميذ بولس أو أتباعه هم الذين كتبوا هذه الرسائل، مستعينين بأفكاره على نحو مباشر. للمزيد من التوضيح انظر:

Cullmann, O., "Le Nouveau Testament", Paris, 1979, pp. 49 - 89.

وإذا ما استثنينا الرسالة إلى البرتغاليين فإننا في هذا المقال اعتبرنا جميع هذه الرسائل من كتابة بولس؛ إذ ليس قصدنا في هذا المقال إثبات نسبة جميع هذه الرسائل أو بعضها إلى بولس، بل المراد هو التعريف بآراء وأفكار بولس بوصفه المؤسس للكلام المسيحي، وهو الفكر الذي أسهمت هذه الرسائل في بلورته التاريخية.

(٤) يمكن العثور على قصة هذا الخلاف في رسالة أعمال الرسل ورسائل بولس في العهد الجديد.

(٥) العهد الجديد، أعمال الرسل، الإصلاح الخامس عشر، الفقرة ٢٨ . ٢٩ .

(٦) Epictetus.

- (٧) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصلاح الأول، الفقرة ٢٤ .
- (٨) العهد الجديد، كورنثوس الأولى، الإصلاح الثامن، الفقرة ٤ . ٦ .
- (٩) انظر: المصدر السابق، الإصلاح العاشر، الفقرة ٢٠ . ٢١ .
- (١٠) انظر: المصدر السابق، الإصلاح العاشر، الفقرة ٢٦ .
- (١١) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصلاح الحادي عشر، الفقرة ٣٦ .
- (١٢) انظر: العهد الجديد، كورنثوس الأولى، الإصلاح الخامس عشر، الفقرة ٢٧ . ٢٨ .
- (١٣) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصلاح السابع، الفقرة ١٨ .
- (١٤) انظر: الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصلاح الثالث، الفقرة ٢٦؛ رسالة إلى أهل رومية، الإصلاح الثامن، الفقرة ١٤ . ١٧ .
- (١٥) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصلاح الثاني عشر، الفقرة ٥ .
- (١٦) انظر: المصدر السابق، الإصلاح الأول، الفقرة ٢٠ .

- (١٧) انظر: المصدر السابق، الإصلاح الثامن، الفقرة ١٨ . ٢٢ .
- (١٨) انظر: العهد الجديد، كورنثوس الأولى، الإصلاح العادي عشر، الفقرة ٧ .
- (١٩) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصلاح الخامس، الفقرة ١٢ . ١٤ .
- (٢٠) انظر: الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصلاح الأول، الفقرة ١٢ . ١١ .
- (٢١) انظر: الرسالة إلى أهل كولوسي، الإصلاح الثاني، الفقرة ٨ .
- (٢٢) انظر: كورنثوس الأولى، الإصلاح الأول، الفقرة ٢٠ . ٢٥ .
- (٢٣) انظر: الرسالة إلى أهل أفسس، الإصلاح الرابع، الفقرة ١٢؛ الرسالة إلى أهل فيليبي، الإصلاح الثالث، الفقرة ٨؛ الرسالة إلى أهل كولوسي، الإصلاح الأول، الفقرة ١٠ .
- (٢٤) انظر: كورنثوس الأولى، الإصلاح السابع، الفقرة ٢١ . ٢٢ .
- (٢٥) انظر: المصدر السابق، الإصلاح الثالث، الفقرة ٣ . ٢١ .
- (٢٦) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصلاح الخامس، الفقرة ٢٢ . ٢٢ .
- (٢٧) انظر: المصدر السابق، الإصلاح الخامس، الفقرة ١٢ .
- (٢٨) انظر: المصدر السابق، الإصلاح السادس، الفقرة ١٧؛ والإصلاح الرابع عشر، الفقرة ٧ .
- (٢٩) انظر: المصدر السابق، الإصلاح السابع، الفقرة ٢٥؛ والإصلاح الثامن، الفقرة ٢ .
- (٣٠) انظر: المصدر السابق، الإصلاح السابع، الفقرة ٨ .
- (٣١) انظر: المصدر السابق، الإصلاح الخامس، الفقرة ١٢ .
- (٣٢) انظر: المصدر السابق، الإصلاح السابع، الفقرة ١٧ .
- (٣٣) انظر: المصدر السابق، الإصلاح السابع، الفقرة ٢٢ . ٢٤ .
- (٣٤) مرقيون السينيوي (Marcion of Sinope) (٨٥ - ١٦٠ م): هو ابن أسقف سينوب في إقليم البنطس (على شاطئ البحر الأسود). تأثر بالأفكار الفنوصية بعد أن أصبح غنياً؛ فحرمه والده من الكنيسة؛ فخرج يطوف في البلدان، ونشر تعاليمه، وتجمع حوله الكثير من الأتباع؛ فكانت كنيسته الفنوصية أكثر عدداً من جميع الكنائس الفنوصية السورية. ثم صاغ مذهباً مميزاً، أدى إلى إنشاء الحرمان عليه من قبل كنيسة روما في تموز سنة ١٤٤ م، وهو التاريخ التقليدي لتأسيس الكنيسة المرقونية. وبعد تكفيه من قبل الكنيسة عاد إلى آسيا الصغرى، وبقي فيها ينشر تعاليم فرقته إلى آخر حياته، حيث وافته المنية سنة ١٦٠ م. وقد واصلت فرقته حياتها، وكان لها وجودٌ متمثل بكنائسها في سوريا حتى القرن الخامس الميلادي. المغرب.
- (٣٥) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصلاح الخامس، الفقرة ١٢ .
- (٣٦) انظر: المصدر السابق، الإصلاح الخامس، الفقرة ١٢ . ٢١ .
- (٣٧) انظر: المصدر السابق، الإصلاح الأول، الفقرة ٢٠ . ٢٢ .
- (٣٨) انظر: الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصلاح الرابع، الفقرة ٩ . ٢ .
- (٣٩) انظر: الرسالة الأولى إلى تيموثاوس، الإصلاح الثاني، الفقرة ٤ .
- (٤٠) انظر: رسالة إلى أهل رومية.
- (٤١) انظر: الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصلاح الثالث، الفقرة ٢٤ .

- (٤٢) انظر: المصدر السابق، الإصلاح الرابع، الفقرة ١ . ٥ .
- (٤٣) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصلاح الخامس، الفقرة ٢٠ .
- (٤٤) انظر: الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصلاح الثالث، الفقرة ١٠ . ١١ .
- (٤٥) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصلاح الرابع، الفقرة ١٥ .
- (٤٦) انظر: المصدر السابق، الإصلاح الخامس، الفقرة ٢٠ .
- (٤٧) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصلاح الرابع، الفقرة ٢ . ٥ .
- (٤٨) انظر: المصدر السابق، الإصلاح الثالث، الفقرة ١٩ - ٢٩ .
- (٤٩) انظر: الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس، الإصلاح الرابع، الفقرة ٤؛ الرسالة إلى أهل كولوسي، الإصلاح الأول، الفقرة ١٥ .
- (٥٠) انظر: الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصلاح الأول، الفقرة ٢٤ .
- (٥١) انظر: الرسالة إلى أهل كولوسي، الإصلاح الثاني، الفقرة ٩ .
- (٥٢) انظر: الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصلاح الثالث، الفقرة ٢٢؛ والإصلاح العادي عشر، الفقرة ٣ .
- (٥٣) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصلاح الثامن، الفقرة ٢؛ الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس، الإصلاح الأول، الرسالة إلى أهل كولوسي، الإصلاح الأول، الفقرة ١٢؛ الرسالة إلى أهل أفسس، الإصلاح الأول، الفقرة ٦ .
- (٥٤) انظر: الرسالة إلى أهل كولوسي، الإصلاح الأول، الفقرة ١٧ - ١٩ .
- (٥٥) انظر: الرسالة إلى أهل أفسس، الإصلاح الأول، الفقرة ٢١ .
- (٥٦) انظر: الرسالة إلى أهل كولوسي، الإصلاح الأول، الفقرة ١٦ - ١٧؛ الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصلاح الثامن، الفقرة ٦ .
- (٥٧) انظر: الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصلاح الأول، الفقرة ٢ .
- (٥٨) انظر: الرسالة إلى أهل فيلبي، الإصلاح الثاني، الفقرة ١٠ .
- (٥٩) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصلاح الأول، الفقرة ٧؛ والإصلاح السادس عشر، الفقرة ٢٠؛ الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصلاح الأول، الفقرة ٣؛ والإصلاح السادس عشر، الفقرة ٢٢ .
- (٦٠) انظر: الرسالة الأولى إلى تيطس، الإصلاح الثاني، الفقرة ١٢ .
- (٦١) انظر: أعمال الرسل، الإصلاح العشرون، الفقرة ٢٨ .
- (٦٢) انظر: الرسالة إلى أهل كولوسي، الإصلاح الثاني، الفقرة ٩ .
- (٦٣) انظر: الرسالة إلى أهل فيلبي، الإصلاح الثاني، الفقرة ٦ - ٧ .
- (٦٤) انظر: الرسالة الأولى إلى تيموثاوس، الإصلاح الثاني، الفقرة ٥ .
- (٦٥) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصلاح الخامس، الفقرة ١٥ .
- (٦٦) انظر: الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصلاح الخامس عشر، الفقرة ٤٥ - ٤٩ .
- (٦٧) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصلاح التاسع، الفقرة ٥؛ الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصلاح الثالث، الفقرة ١٦ .

- (٦٨) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصلاح الأول، الفقرة ٢.
- (٦٩) انظر: الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصلاح الرابع، الفقرة ٤.
- (٧٠) انظر: الرسالة الثانية إلى كورنثوس، الإصلاح الخامس، الفقرة ٢١.
- (٧١) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصلاح الثامن، الفقرة ٢.
- (٧٢) انظر: المصدر السابق، الإصلاح الثالث، الفقرة ٢١.
- (٧٣) انظر: الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصلاح الأول، الفقرة ٢٢.
- (٧٤) انظر: الرسالة الثانية إلى كورنثوس، الإصلاح الخامس، الفقرة ١٩.
- (٧٥) انظر: الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصلاح الأول، الفقرة ٣٠.
- (٧٦) انظر: المصدر السابق، الإصلاح الثاني، الفقرة ٨: الرسالة إلى أهل كولوسي، الإصلاح الثاني، الفقرة ١٥.
- (٧٧) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصلاح الخامس، الفقرة ٩ . ١٠ .
- (٧٨) انظر: الرسالة الثانية إلى كورنثوس، الإصلاح الخامس، الفقرة ١٤ . ١٧ .
- (٧٩) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصلاح السادس، الفقرة ٢ . ٥ .
- (٨٠) انظر: المصدر السابق، الإصلاح السابع، الفقرة ٧.
- (٨١) انظر: المصدر السابق، الإصلاح العاشر، الفقرة ٤.
- (٨٢) انظر: الرسالة الثانية إلى كورنثوس، الإصلاح الرابعة، الفقرة ١٨.
- (٨٣) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصلاح الأول، الفقرة ٥ . ٨ .
- (٨٤) انظر: الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصلاح الثاني، الفقرة ٢٠.
- (٨٥) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصلاح الثامن، الفقرة ٩ . ١١ .
- (٨٦) انظر: الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصلاح الخامس، الفقرة ٢٥.
- (٨٧) انظر: رسالة إلى أهل رومية، الإصلاح الخامس عشر، الفقرة ١٢.
- (٨٨) انظر: الرسالة إلى أهل غلاطية، الإصلاح الخامس، الفقرة ٢٢ . ٢٢.
- (٨٩) انظر: الرسالة إلى أهل فيلبي، الإصلاح الثالث، الفقرة ٦.
- (٩٠) انظر: الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصلاح الخامس عشر، الفقرة ٩.
- (٩١) انظر: الرسالة إلى أهل كولوسي، الإصلاح الأول، الفقرة ١٨.
- (٩٢) انظر: الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصلاح الثاني عشر، الفقرة ١٢.
- (٩٣) انظر: الرسالة إلى أهل كولوسي، الإصلاح الأول، الفقرة ١٨ . ٢٥.
- (٩٤) انظر: المصدر السابق، الإصلاح الثالث، الفقرة ١١.

# طروحات د. مدرسي الطباطبائي حول حياة الإمام الصادق

## دراسة تحليلية

د. السيد رضا الموسوي<sup>(\*)</sup>

ترجمة: نظيره غالب

### خلاصة —

يختص هذا المقال بمناقشة النقاط المجملة الأربع حول حياة الإمام الصادق عليه السلام، التي ذكرها الدكتور حسين مدرسی في كتابه (المذهب في صيرورة التكامل) (مكتب در فرایند تکامل)<sup>(\*\*)</sup>.

تمحور هذه النقاط الأربعة حول عدم قيام الإمام الصادق عليه السلام، رغم مناسبة الظروف في الوسط الشيعي لذلك؛ وعدم قبوله للخلافة رغم العرض العباسي؛ ونهيه أتباعه وأنصاره عن تلقّيه بعنوان الإمام؛ وأخيراً نهيء عن الدعوة للتshiیع.

ما مدى صحة هذه النقاط؟ وما مدى انسجامها وأصول عقائد الشیعی؟

هذا ما ستحاول هذه المقالة الإجابة عنه، والتحقيق فيه.

### المقدمة —

كانت ترجمة كتاب الدكتور حسين مدرسی الطباطبائی إلى اللغة الفارسية سبباً في ظهور العديد من ردود الفعل المختلفة. وخاصة في الأوساط المثقفة الناطقة بالفارسية. هذا الكتاب، الذي يَتَخَذُ في شكله الرئيس منحى تاريخياً

(\*) باحث في مجال الفكر الإسلامي.

وسوسيولوجياً، سبب العديد من المشكلات على المستوى العقائدي والكلامي. وإن بعضًا من النقاط التي طرحتها وجدتها فئةً منهم منافيةً لأصول المعتقدات الشيعية، ورأوا ضرورة التصدي والرد عليها، والإجابة عن شبهاها وإشكالاتها؛ في حين لم ترها فئةً أخرى معارضةً أو منافيةً للمعتقدات، بل وجدتها مؤيدةً لأفكارها في رد بعض المعتقدات التي تحسبها غير واقعية.

في هذا المقال، وبمقدار ما يسمح به، سننبع إلى نقد بعض ما طرح في هذا الكتاب، مع التذكير أن هذه النقاط مستقاةً من الصفحة السابعة والصفحة الثامنة من المتن الإنجليزي للكتاب<sup>(٢)</sup>.

هدفنا الرئيس في هذا المقال البحث في مدى صحة مدعى الدكتور مدرسي، مع تتبع مدى انسجامها وتناسبها مع المعتقدات الشيعية.

منهجياً، قبل البدء في الموضوع لا بدّ من الإشارة إلى الاختلاف الجوهرى بين المنهج المتبّع في المعرفة الدينية لدى اللاهوتيين (مفكري الغرب) ومنهج الدراسات الدينية وتحصيل المعارف الدينية لدى العلماء المسلمين، وبشكل عام لدى كل المعتقدين بالأديان والفكر الدينى. من البديهي أن نعرف أن هدفنا (كإنسان له عقيدة دينية) من وراء دراسة النصوص الدينية أن لها ما يزاها، وهو أيدىولوجي محض؛ إذ يتلخص في الوصول إلى حقانية أو بطلان النظريات، ومدى تناسبها وانسجامها بشكل كلى مع المعتقدات الدينية الفعلية. علماً أن هدف اللاهوتيين هو رصد التيارات والمذاهب الفكرية المختلفة (سواء بلحاظ تاريخي - اجتماعي، وبنيتها في المعتقد)، بعيداً عن الفعل التقييمي وفق ثنائية حق أو باطل. وبعبارة أخرى: إن نشاط الباحث اللاهوتي في الغرب في تعامله مع النصوص الدينية لا يندرج في مجال البحث الكلامي اللاهوتي الذي يسعى إلى إثبات أو ردّ عقيدة ما، ولعل الكثير منهم لا دينيًّا ولمحدّ، وحتى العقائديين منهم يتعاملون بكل موضوعية وحيادية، لذلك ليس غريباً أن تأتي بعض النظريات مناقضة تماماً لبعضها البعض.

تجدر الإشارة إلى مسألة لها موضوعية في منهج البحث لدى اللاهوتيين ومفكري الغرب، وتكمّن في مفهوم النظرية. فالنظرية التاريخية . السوسيولوجى

يتناول مجموعةً كبيرةً من الروايات التاريخية يلْخُصُ أحداثها في شكلٍ منسجمٍ ومتناقضٍ، وهذا الاختصار والتفسير المناسب والجامع هو المالك المشترك (الصحيح) بين النظريات التاريخية. الاجتماعية تختلف عن مفهوم البرهان والحجّة (ملاك الصحة في المباحث الكلامية)، لذلك فاغلب (الشبهات) التي يطرحونها ليس لها مفهومٌ أصيلٌ في النصوص العقائدية الإسلامية عموماً، والشيعية خصوصاً. لكنَّ هذا لا ينفي كلياً أن تجد نتائج تحقیقات اللاهوتيين وبعض مفكري الغرب معانی مناسبةً ومساواةً لما يوجد في النصوص الدينية الإسلامية، ولكنَّ لا تكون متناسبةً ومساواةً مع مفاهيم عقیدتنا الفعلية. الدكتور مدرسی الطباطبائی اشتغل ضمن الفصل الأول من كتابه على عرض حیاة الأئمة الاثني عشر<sup>١</sup> بشكلٍ مختصر ومقتضب. وفي تعرُّضه لحیاة الإمام الصادق<sup>عليه السلام</sup> ذكر أربعة موارد أساسية، هي:

١. إن الإمام الصادق<sup>عليه السلام</sup>، مع وجود جمعٍ كبيرٍ من الشيعة (تقريباً مائة ألف رجل)، ورغم ما أبدوه من استعدادٍ للقيام ضدَّ الحكم الجائر، لم يقبل بالقيام والخروج. وهذا الأمر كان باعثاً على اعتراض الشيعة عليه<sup>(٢)</sup>.
٢. استعداد السلطة العباسية للتازل عن الحكم، وتسليم مقاليده للإمام الصادق<sup>عليه السلام</sup>، لكنَّ الإمام الصادق<sup>عليه السلام</sup> لم يقبل دعوتهم لتسليم الخلافة<sup>(٣)</sup>.
٣. كان الإمام الصادق<sup>عليه السلام</sup> في موارد عديدة لا يرى لنفسه الإمامة، ويرفض أن يُدعى بها<sup>(٤)</sup>.

٤. كان الإمام الصادق ينهى أصحابه عن ممارسة أي عملٍ دعويٍ وتبليفيٍ لصالح المذهب الشيعي، ولم يكن يجيز لعلماء أو دعاة الشيعة أن يقوموا باستقطاب أحد من أهل السنة، ودعوتهم للالتحاق بالمذهب<sup>(٥)</sup>.

بشكلٍ عامٍ بعض هذه النقاط الأربع (حسب نظر الكاتب) مستندةً إلى النصوص الشيعية، أو تجد معانی منسجمةً ومساواةً لها في تلك النصوص. لكنَّ كاتب هذه السطور يرى أنَّ الموردين الآخرين لا ينسجمان ولا يتواافقان في معانיהם مع معتقداتنا، وتبقى النقطتان الأولى والثانية. كما سنبين ذلك لاحقاً.. يمكن تفسيرهما، وحمل معانיהם محملاً بحيث تساوق المعتقدات الشيعية الفعلية.

## دراسة وتحليل لهذه الموارد الأربعية—

أ. بالنسبة إلى المورد الأول والثاني فقد ثبت أنهما كانتا مدّعى فتئين من الناس (فتئ من الشيعة؛ وأخرى من العباسين)، حيث كانا يرغبان في أن يخرج الإمام الصادق عليهما السلام لطلب الخلافة، بدعوى الظروف المؤاتية وجهوزية الأنصار. لكن الإمام الصادق عليهما السلام؛ باعتباره المرجع في معتقدات الشيعة، نفى إمكان ذلك.

وهناك شواهد تاريخية تبين الأسباب الموضوعية في رد دعوى تلك الفتئين؛ والظاهر أن الشخص المدعى قد سلم للإمام عليهما السلام، متعملاً بما طرحته أمامه من الأدلة الواقعية.

## الأحاديث المتعلقة بالمدعى الأول—

في ما يخص دعوى جهة جمع غير من الشيعة نشير. على سبيل المثال - إلى حديثين، وهما بالنسبة نفس ما استند إليه الدكتور مدرسي في دعواه:

1. محمد بن الحسن وعلي بن محمد بن بندار، عن إبراهيم بن إسحاق، عن عبد الله بن حماد الأنباري، عن سدير الصيرفي قال: دخلت على أبي عبد الله عليهما السلام فقلت له: والله، ما يسعك القعود، فقال: ولم، يا سدير؟ قلت: لكثرة مواليك وشيعتك وأنصارك. والله، لو كان لأمير المؤمنين عليهما السلام (علي بن أبي طالب) ما لك من الشيعة والأنصار والموالي ما طمع فيه تيم ولا عدي (كنية عن الخليفة الأول وال الخليفة الثاني)، فقال: يا سدير، وكم عسى أن يكونوا؟ قلت: مائة ألف، قال: مائة ألف! قلت: نعم وما هي أفالـ، قال: مائة ألف! قلت: نعم ونصف الدنيا، قال: فسكت عنـي، ثم قال: يخفـ عليك أن تبلغـ معـنا إلى ينبعـ؟ قلت: نـعمـ فأـمرـ بـحـمارـ وبـغـلـ أـنـ يـسـرـجاـ، فـبـادـرـتـ فـرـكـبـتـ الـحـمـارـ، فـقـالـ: يا سـدـيرـ، أـتـرـىـ أـنـ تـؤـثـرـنـيـ بـالـحـمـارـ؟ قـلتـ: الـبـلـ أـزـينـ وـأـنـبـلـ، قـالـ: الـحـمـارـ أـرـفـقـ بـيـ، فـنـزـلـتـ فـرـكـبـ الـحـمـارـ وـرـكـبـتـ الـبـغـلـ، فـمـضـيـنـاـ فـحـانـتـ الـصـلـاـةـ، فـقـالـ: يا سـدـيرـ، اـنـزـلـ بـنـاـ نـصـلـ، ثـمـ قـالـ: هـذـهـ أـرـضـ سـبـخـةـ لـاـ تـجـوزـ الـصـلـاـةـ فـيـهاـ، فـسـيـرـنـاـ حـتـىـ صـيـرـنـاـ إـلـىـ أـرـضـ حـمـراءـ، وـنـظـرـ إـلـىـ غـلامـ يـرـعـيـ جـدائـ، فـقـالـ: وـالـلـهـ، يا سـدـيرـ لـوـ كـانـ لـيـ شـيـعـةـ بـعـدـ هـذـهـ الـجـدائـ مـاـ وـسـعـنـيـ الـقـعـودـ، وـنـزـلـنـاـ وـصـلـيـنـاـ، وـلـاـ

فرغنا من الصلاة عطفت على الجداء فعدّتها فإذا هي سبعة عشر<sup>(٧)</sup>.

الرواية في الجملة تكشف أن الإمام الصادق عليه السلام؛ باعتباره مرجع وامام الشيعة، لم يكن يرى الوضع مناسباً ومواتياً للخروج في طلب حقانيته في الخلافة وأحقيته بها، بل كان يعلم أن عدد الأنصار والموالين لم يكن بالعدد الكافي الذي يمكن الاعتماد عليه والاكتفاء به في مثل هذه المهمة. الملفت أن سدير الصيرفي قد اقتصر برد الإمام عليه السلام، واستسلم له من دون أن ينبع ببنت شففة؛ وعلى فرض أنه لم يكن قد اقتصر بجواب الإمام عليه السلام فكلام الإمام عليه السلام بالنسبة لنا نحن الشيعة دليل وحجة في المقام.

٢. الرواية التالية مثال آخر لما استند إليه الدكتور مدرسني في ادعائه عدم خروج الإمام الصادق عليه السلام، مع وجود أنصار وموالين كثراً، واعتراض شيعته عليه في قعوده عن الخروج: حديث إبراهيم، عن أبي حمزة، عن مأمون الرقي قال: كنت عند سيدي الصادق عليه السلام، إذ دخل سهل بن حسن الخراساني، فسلم عليه، ثم جلس، فقال له: يا بن رسول الله، لكم الرأفة والرحمة، وأنتم أهل بيت الإمام، ما الذي يمنعك أن يكون لك حق تقدّع عنه وأنت تجد من شيعتك مائة ألف يضربون بين يديك بالسيف؟ فقال له عليه السلام: اجلس يا خراساني، رعي الله حقك، ثم قال: يا حنيفة، أسرجي التئور، فسجرته حتى صار كالجمدة وابيض علوه، ثم قال: يا خراساني، قم فاجلس في التئور، فقال الخراساني: يا سيدي، يا بن رسول الله، لا تعدبني بالنار، أقلني، أقالك الله، قال: قد أقتلتك، فبينما نحن كذلك إذ أقبل هارون المكي، ونعله في سبابته، فقال: السلام عليك يا بن رسول الله، فقال له الصادق عليه السلام: ألق النعل من يدك واجلس في التئور، قال: فألقى النعل من سبابته، ثم جلس في التئور، وأقبل الإمام يحدث الخراساني حديث خراسان، حتى كأنه شاهد له، ثم قال: قم يا خراساني، وانظر ما في التئور، قال: فقمت إليه فرأيته متربعاً، فخرج إلينا وسلم علينا، فقال له الإمام عليه السلام: كم تَجِدُ بخرasan مثل هذا؟ فقلت: والله، ولا واحداً، فقال عليه السلام: لا والله، ولا واحداً.

أما إننا لا نخرج في زمان لا نجد فيه خمسة معارضين لنا. نحن أعلم بالوقت<sup>(٨)</sup>.

وهذه الرواية كما هو ظاهرها تبين تشخيص أحد شيعة خراسان الخطأ وغير التام لواقع زمانه، واعتماده لكم (عدد الأتباع) دون الكيف (الصمود والثبات):

لَكِنَّ الْإِمَام الصادق عَلَيْهِ السَّلَام، مِنْ خَلَالِ بَيَانِه لِعَدَمِ صَحَّةِ ذَلِك التَّشْخِيصِ، كَشَفَ عَنْ أَنَّ بَيْنَ تَلْكَ الْآلَافِ الَّتِي تَدْعُى الْمَوَالَةُ وَالْأَتَابَاعُ لَا يَوْجُدُ شَخْصٌ وَاحِدٌ يَكُونُ فِي مَسْتَوِيِّ هَارُونَ الرَّشِيدِيِّ، قَادِرًا عَلَى الثَّبَاتِ وَالصَّمْدُودِ كَمَا يَدْعُى.

وَمَرَّةً أُخْرَى نُشِيرُ إِلَى أَنَّ قَوْلَ الْإِمَام الصادق عَلَيْهِ السَّلَامِ هُنَّا، بِغَضَّ النَّظَرِ عَنْ قَبْولِ الْخَرَاسَانِيِّ لِدَلِيلِ الْإِمَامِ أَوْ عَدَمِ قَبْولِهِ، فِي تَوْصِيفِهِ لِحَالَةِ الشِّيعَةِ فِي زَمَانِهِ، وَلَا أَقْلَى فِي تَلْكَ الْفَتَرَةِ مِنْ انتِقالِ الْحُكْمِ مِنْ يَدِ الْأُمَوَيْنِ إِلَى الْعَبَاسِيِّينَ، يُعَدُّ حَجَّةً. وَمِنْ هَنَا يَكُونُ هَذَا الْحَدِيثُ عَنْ وَجْهِ تَشْخِيصِ وَتَوْصِيفِ غَيْرِ صَائِبٍ فِي مَا يَخْصُّ عَدَدَ وَكَمَ الشِّيعَةِ، حِيثُ تَمَّ تَصْحِيحُهُ مِنْ طَرْفِ الْإِمَام عَلَيْهِ السَّلَام.

### الأحاديث المستند إليها في الدعوى الثانية —

فِي مَا يَرْتَبِطُ بِدَعْوَى أَنَّ الْعَبَاسِيِّينَ كَانُوا يَلْحَوْنَ عَلَى الْإِمَامِ الصادق عَلَيْهِ السَّلَامِ أَنْ يَتَوَلَّ مَهَامَ الْحُكْمِ نَذْكُرُ أَوْلَى الْأَحَادِيثِ الَّتِي اسْتَنَدَ إِلَيْهَا الْدَّكْتُورُ مُدْرِسِيُّ هُنَّا، ثُمَّ نَنْتَرِ مَدْى تَقْاسِبِ الدَّلِيلِ مَعَ الْمَدْعَى:

١. لَمَّا بَلَغَ أَبَا مُسْلِمَ (الْخَرَاسَانِيِّ) مَوْتَ إِبْرَاهِيمَ وَجْهَ بِكْتَبِهِ إِلَى الْحِجَازِ، إِلَى جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ (الْإِمَامِ الصادقِ عَلَيْهِ السَّلَامِ)، وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ (حَفِيدِ الْإِمَامِ الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامِ)، وَمُحَمَّدِ بْنِ عَلَيِّ بْنِ الْحَسَنِ، يَدْعُو كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ إِلَى الْخَلَافَةِ. فَبَدَا بِجَعْفَرِ، فَلَمَّا قَرَا الْكِتَابَ أَحْرَقَهُ، وَقَالَ: هَذَا الْجَوابُ.

فَأَتَى عَبْدُ اللَّهِ بْنَ الْحَسَنِ، فَلَمَّا قَرَا الْكِتَابَ قَالَ: أَنَا شَيْخُ، وَلَكِنَّ أَبْنِي مُحَمَّداً مَهْدِيَ هَذِهِ الْأُمَّةِ. فَرَكِبَ وَأَتَى جَعْفَراً، فَخَرَجَ إِلَيْهِ، وَوَضَعَ يَدَهُ عَلَى عَنْقِ حَمَارِهِ، وَقَالَ: يَا أَبَا مُحَمَّدَ، مَا جَاءَ بِكَ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ؟ فَأَخْبَرَهُ، فَقَالَ: لَا تَقْعِلُوا؛ فَإِنَّ الْأَمْرَ لَمْ يَأْتِ بَعْدَ، فَفَضَّبَ عَبْدُ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ وَقَالَ: لَقَدْ عَلِمْتُ خَلَافَ مَا تَقُولُ، وَلَكِنَّهُ يَحْمِلُ عَلَى ذَلِكَ الْحَسَدَ لَابْنِي، فَقَالَ: لَا وَاللَّهِ، مَا ذَلِكَ يَحْمِلُنِي، وَلَكِنَّهُ هَذَا وَإِخْوَتَهُ وَأَبْنَاءَ دُونَكَ، وَضَرَبَ بِيَدِهِ عَلَى ظَهَرِ أَبِي الْعَبَاسِ السَّفَّاحِ. ثُمَّ نَهَضَ فَاتَّبَعَهُ عَبْدُ الصَّمْدِ بْنِ عَلَيِّ وَأَبْو جَعْفَرِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلَيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْعَبَاسِ، فَقَالَا لَهُ: أَتَقُولُ ذَلِكَ؟ قَالَ: نَعَمْ وَاللَّهُ، أَقُولُ ذَلِكَ وَأَعْلَمُهُ<sup>(٤)</sup>.

في هذا الحديث وما قبله يكشف أن الإمام الصادق عليه السلام كان على علمٍ تامٍ بالأوضاع السياسية والاجتماعية التي كانت عليها المنطقة آنذاك، حيث كان يدرك بما لا يحتمل الشكُّ أن رسالة العباسين إليه لم تكن سوى خيطٍ من خيوط اللعبة التي كان يلعبها العباسيون ضمن مشروعهم في الاستحواذ على السلطة والتسلط على الرقاب، وبالتالي الانتصار المسبق على كلِّ الثورات التي كانوا يتوقعون قيامها وخروجها ضدهم. وقد قام الإمام الصادق عليه السلام بكشف خيوط هذه اللعبة لعبد الله بن الحسن، وبيان حقيقة تلك الرسائل وما تضمنتها من دعوة لاستلام زمام الخلافة. والملفت في الأمر أن هذه اللعبة قد كشف التاريخ حقيقتها، واستجلَّ ما كان وراءها من أهداف. لقد التجأ العباسيون إلى ممارسة اللعبة السياسية من خلال العزف على أوتار العصبيات القومية (الاختلاف القومي بين العرب والفرس)، والعقائدي (محبة أهل البيت عليهم السلام)، حيث رفعوا هذا الشعار لجلب قلوب الشيعة إليهم، وال المسلمين الذين التحقوا حدثاً بالإسلام؛ حتى يقووا صفوفهم، ويزيدوا من قوتهم؛ لكنْ بعد أن استتب لهم الأمر، وسلطوا قدرتهم على البلاد والعباد، قاموا بتصفية قواعدها<sup>(١٠)</sup>.

وقد كانت رسائل العباسين إلى الإمام الصادق عليه السلام واحدة من خطواتهم التكتيكية، يرثون من ورائها إخفاء هوية زعمائهم، وتمويه حقيقة الأمر على مخالفتهم<sup>(١١)</sup>. وفي هذا الصدد لا بدُّ من التدقيق في مسألة في غاية الأهمية، حيث قام إبراهيم الإمام بتعيين أبي العباس السفاح خلفاً له قبل وفاته، مخالفًا في ذلك التقاليد المعتمدة في هذا الشأن<sup>(١٢)</sup>.

### **الأحاديث المستند إليها في الدعوى الثالثة —**

يمكن حمل الدعوى الثالثة على مفهومين:

١. نفي الإمامة بشكلٍ مطلق، أو أن الإمام لم يكن يقول بإمامته؛
٢. تعمّد عدم الإشارة إلى إمامته: حفاظاً على النفس.

الواقع أن كل الأحاديث التي كانت تحت نظر الدكتور مدرسی شاهدٌ على المفهوم الثاني، وتؤيد كفاية المفهوم الأول. ومن تلك الأحاديث ذكر ما ورد في تفسير

العياشي، ورجال الكشي، وكتاب الكافي، للشيخ الكليني:

١. عن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أعرض عليك ديني الذي أدين الله به، قال: هاته، قلت: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً صلوات الله عليه رسول الله، وأقر بما جاء به من عند الله، قال: ثم وصفت له الأئمة، حتى انتهيت إلى أبي جعفر، قلت: وأقر بكل ما أقول فيهم، فقال: أنهاك أن تذهب باسمي في الناس.

قال أبان: قال أبي يعفور: قلت له مع الكلام الأول: وأزعم أنهم الذين قال الله في القرآن: «أطِيعُوا اللهَ وَأطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ أَمْرُ مِنْكُمْ» فقال أبو عبد الله: والآلية الأخرى فاقرأ، قال: قلت له: جعلت فداك، أي آية؟ قال: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيَؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»، قال: فقال: رحmk الله، قال: قلت: تقول: رحmk الله على هذا الأمر؟ قال: فقال: رحmk الله على هذا الأمر<sup>(١)</sup>.

هذا الحديث كما هو ظاهره يكشف لنا أن الإمام الصادق عليه السلام لم ينفي مقام الإمامة عن شخصه فحسب، بل عمل على تأييد كلام ابن أبي يعفور تأييداً ضمنياً بقوله: (والآلية الأخرى فاقرأ)، وأطلعه على وجوه من مقاماته المعنوية حين ذكر الآية «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيَؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»، وبالتالي فإن نفي أو نهي الإمام لم يكن موجهاً لمقام الإمامة، بل كان موجهاً لمسألة كشف وإفشاء هذه العقيدة. إن النهي كييفما كان الدليل لا يسعه أن ينفي مقام الإمام عن الإمام، ولكنه يحمل على الحالة السائدة آنذاك من التقى والمضائقات التي كان يتعرض لها الشيعة، حيث إن كشف هذه المعتقدات قد يعرض صاحبه إلى أضرار جدية، كما أنه قد يكون سبباً في إلحاق الضرر بباقي الموالين والأنصار. وبالنسبة إلى ابن أبي يعفور هناك شواهد خاصة، من بينها: يرجى الرجوع إلى ما جاء في الكافي<sup>(٤)</sup>، حيث تذكر هذه الشواهد أن ابن أبي يعفور كان يتردد على بعض أعداء أهل البيت عليه السلام وأصحاب المناصب، وأن الإمام الصادق عليه السلام حين كان يتكلّم معه كان ناظراً إلى الأخطار المحدقة به.

٢. الحديث الثاني الذي كان محل الشاهد لدى الدكتور المدرسي هو: جعفر

بن أحمد، عن جعفر بن بشير، عن أبي سلمة الجمال قال: دخل خالد البجلي على أبي عبد الله عليهما السلام، وأنا عنده، فقال له: جعلت فداك، إني أريد أن أصنف لك ديني الذي أدين به، وقد قال له قبل ذلك: إني أريد أن أسألك، فقال له، سُلْنِي، فوالله لا تسألني عن شيء إلا حدثتك به على حده لا أكتنك، قال: إن أول ما أبدأ أنا أشهد أن لا إله إلا الله وحده ليس إله غيره، قال: فقال أبو عبد الله عليهما السلام: كذلك ربنا ليس معه إله غيره، ثم قال: وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، قال: فقال أبو عبد الله عليهما السلام: كذلك محمد عبد الله مقر له بالعبودية ورسوله إلى خلقه، ثم قال: وأشهد أن علياً عليهما السلام كان له من الطاعة المفروضة على العباد مثل ما كان لمحمد عليهما السلام على الناس، قال: كذلك كان علي عليهما السلام، قال: وأشهد أنه كان للحسن بن عليٍّ بعد عليٍّ عليهما السلام من الطاعة الواجبة على الخلق مثل ما كان لمحمد وعليٍّ عليهما السلام، فقال: كذلك كان الحسن، قال: وأشهد أنه كان للحسين من الطاعة الواجبة على الخلق بعد الحسن ما كان لمحمد وعليٍّ والحسين عليهما السلام، قال: وكذلك كان الحسين، قال: وأشهد أن علياً بن الحسين كان له من الطاعة الواجبة على جميع الخلق كما كان للحسين عليهما السلام، قال: فقال: كذلك كان عليٍّ بن الحسين، قال: وأشهد أن محمداً بن عليٍّ كان له من الطاعة الواجبة على الخلق مثل ما كان لعليٍّ بن الحسين، قال: فقال: كذلك كان محمد بن عليٍّ، قال وأشهد أنك أورثك الله ذلك كلَّه، قال: فقال أبو عبد الله عليهما السلام: حسْبُك، اسكت الآن: فقد قُلْتَ حَقّاً، فسكت، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: ما بعث نبياً له عقب وذرية إلا أجرى لآخريهم مثل ما أجرى لأولئم، وإننا لحق ذرية محمد عليهما السلام، أجرى لآخرنا مثل ما أجرى لأولئنا، ونحن على منهاج نبيينا عليهما السلام، لنا مثل ما له من الطاعة الواجبة<sup>(١٥)</sup>.

كذلك هذا الحديث ظاهره صريح في تأييد الإمام الصادق عليهما السلام خالد البجلي، وتؤكيده على مقامه في الإمامة: لكنْ أمره عليهما السلام خالداً البجلي بالتزام السكوت، وبعد ذلك بدأ بالتفصيل حول إمامته، قاطعاً بذلك الطريق أمام الشك أو الاضطراب والتردد.

٢. الحديث الثالث الذي كان مورد استشهاد الدكتور مدرسسي هو: عن منصور بن حازم قال: قلتُ لأبي عبد الله عليهما السلام: ... إن علياً عليهما السلام لم يذهب حتى ترك حجة من بعده،

كما ترك رسول الله ﷺ، وإن الحجة بعد على الحسن بن علي، وأشهد على الحسن أنه لم يذهب حتى ترك حجّة من بعده، كما ترك أبوه وجده، وأن الحجة بعد الحسن الحسين، وكانت طاعته مفترضة، فقال: رحمك الله، فقبّلت رأسه، وقلت: وأشهد على الحسين، وكانت طاعته مفترضة، أنه لم يذهب حتى ترك حجّة من بعده علياً بن الحسين، وكانت طاعته مفترضة، فقال: رحمك الله، فقبّلت رأسه، وقلت: وأشهد على علي بن الحسين أنه لم يذهب حتى ترك حجّة من بعده محمداً بن علي، أبا جعفر، وكانت طاعته مفترضة، فقال: رحمك الله، قلت: أعطني رأسك حتى أقبله، فضحك، قلت: أصلحك الله، قد علمت أن أباك لم يذهب حتى ترك حجّة من بعده، كما ترك أبوه، وأشهد بالله أنك أنت الحجة، وأن طاعتك مفترضة، فقال: كف رحمك الله، قلت: أعطني رأسك أقبله، فقبّلت رأسه، فضحك، وقال: سلني عما شئت فلا أنكرك بعد اليوم أبداً<sup>(١٦)</sup>.

ما قيل في الحديث السابق يُقال كذلك بشأن هذا الحديث، فالكلام هو الكلام؛ إذ ظاهره صريح في أن الإمام الصادق علیه السلام لم يكن في صدد نفي إمامته، بل على العكس كان ضمن أجوبته على السائل في مقام التأكيد عليها.

### **الأحاديث المستند إليها في الدعوى الرابعة—**

ضمن هذه النقطة يمكن القول بشكل عام: إن الأحاديث الواردة في النهي عن الدعوة للتشييع على قسمين:

أ. قسم من الأحاديث دالة على النهي عن الدعوة للتشييع في الموارد التي تكون حياة المبلغ في خطر، أو تكون في محضر من لا يستبعد منه الإنكار وقلة التحمل وعدم ضبط النفس. روايات كتاب الكافي<sup>(١٧)</sup> ناظرة إلى إثبات ذلك.

بـ. القسم الثاني تشمل مجموع الأحاديث التي صدر فيها النهي عن دعوة الناس إلى المذهب، وترك أمر هداية الناس إلى الله تعالى<sup>(١٨)</sup>.

وبالنسبة إلى مجموع أحاديث القسم الأول فإنها تتسم بأسلوب معتقدات الشيعة.

وكمثال نذكر حديثاً من أحاديث الكافي: عن معلى بن خنيس قال: قال أبو عبد الله عليهما السلام: يا معلى، اكتم أمرنا ولا تُنزعه؛ فإنه منْ كتم أمرنا ولم يذعه أعزه الله به في الدنيا، وجعله نوراً بين عينيه في الآخرة، يقوده إلى الجنة. يا معلى، منْ أذاع أمرنا ولم يكتمه أذله الله به في الدنيا، ونزع النور من بين عينيه في الآخرة، وجعله ظلمة تقوده إلى النار. يا معلى، إن التقية من ديني ودين آبائي، ولا دين لمن لا تقية له. يا معلى، إن الله يحب أن يعبد في السر، كما يحب أن يعبد في العلانية. يا معلى، إن المذيع لأمرنا كالجاحد له<sup>(١٤)</sup>.

ينهى الإمام الصادق عليهما السلام في هذا الحديث، وبشكل صريح، عن إذاعة أمر الأئمة عليهم السلام في الواقع التي تجب فيها التقية. وبالجملة فقد حدّدت موارد استعمال التقية في وجود الضرر المحقق، سواء بالنسبة إلى الداعية أو المدافع عن أمر الأئمة وأهل بيت النبوة<sup>(١٥)</sup>.

أما بالنسبة للأحاديث المرتبطة بالقسم الثاني فجدير بالذكر أن مجموع هذه الأحاديث تحتاج إلى إعمال الدقة؛ حيث إن ظاهر الأحاديث أنها تدعو الدعاة الشيعة إلى استعمال الحذر والحيطة في مناقشة المخالفين.

ومن بين الأحاديث الواردة في المقام: عن فضيل بن يسار قال: قلت لأبي عبد الله عليهما السلام: ندع الناس إلى هذا الأمر؟ فقال: لا يا فضيل، إن الله إذا أراد بعيده خيراً أمر ملكاً فأخذ بعنقه فأندخله في هذا الأمر، طائعاً أو كارهاً<sup>(١٦)</sup>.

قد يبدو من ظاهر الحديث أنه في صدد الكلام عن النهي عن دعوة أهل السنة إلى التشيع، لكنَّ إمعان النظر في محتوى مجموع هذه الأحاديث يكشف أنها في صدد النهي عن الدعوة التي لا يؤمن بها المجادلة اللغوية، لكنَّ متى ارتفع المانع جازت الدعوة، بل كانت مطلوبة في ذاتها.

كما يمكن أن يكون مفاد هذه الأحاديث ظاهراً في منع ضعفاء الشيعة خاصة عن دعوة أهل السنة. والشاهد على كلامنا هنا مجموعة من الأحاديث، كالحديث التالي، الذي يحدُّر من المجادلة اللغوية، لكنَّ يشدّد في المقابل على ممارسة الدعوة العملية، حيث ورد عن الإمام الصادق عليهما السلام أنه قال: كونوا دعاء

بأعمالكم، ولا تكونوا دعاةً لنا بأسنتكم؛ لأن أمر هذا المذهب ليس بالذي يكون باللسان، ومنْ عقد عهداً فلا يخرجنَّ من عهده ولو كسر أنفه بالسيف، وإن منْ أبغضنا لو أنفقت له ما في الأرض ما أحبتنا<sup>(٢٢)</sup>.

فهذا الحديث (الذى نقلناه بالمعنى) يدعو إلى الدعوة من خلال الأخلاق والمعاملات، وينهى عن حصر الدعوة باللسان. وكما هو واضح فإن النهي في هذه الرواية على الظاهر مشروط بشروط، ومقيد بقيود، قد تم ذكرها في أحاديث أخرى. والمملفت أن الشيخ الحميري في قرب الإسناد قد نقل إحدى الروايات التي ظهرها النهي الكلي، وبعدها مباشرة أورد حديثاً بنفس السند في باب التقبية وحفظ النفس<sup>(٢٣)</sup>. وكل هذه الروايات حاكية عن عدم وجود نهي كلي، بل النهي ضمن شروط وموارد متعلقة بالظرفية الزمانية أو بعض الشروط الخاصة التي يفرضها ظرف الواقع.

الحديث التالي يشير إلى إجازة الإمام الجواد عليه في نشر المطالب وبعض المباحث التي لم يسمح بنشرها ونقلها في زمن الصادقين<sup>(٢٤)</sup>: عن محمد بن الحسن بن أبي خالد شئونلة قال: قلتُ لأبي جعفر الثاني عليه: جعلت فداك، إن مشايخنا رؤوا عن أبي جعفر وأبي عبد الله<sup>(٢٥)</sup>، وكانت التقبية شديدة، فكتموا كتبهم، ولم ترُّ عنهم، فلما ماتوا صارت الكتب إلينا، فقال: حدثوا بها: فإنها حق<sup>(٢٦)</sup>.

إن تجمع الشيعة في بلاد الحجاز والعراق فترة الإمامين الصادقين<sup>(٢٧)</sup>، والخوف من أن يقوم السلطان ومواليه بالقضاء على الشيعة أو استئصالهم، وكذلك الخوف من كشف كل رواة روايات الأئمة، كان موجباً لفهم الحكماء من صدور تلك الروايات. وبالجملة فإن القول بالنهي عن الدعوة وعدم نشر أمر الأئمة بشكل مطلق يخالف سيرة النبي الأكرم عليه ظاهراً. ونكتفي بذكر حديث كمثال: حتى تتضح مقولتنا في ما ذهبنا إليه: عن سليمان بن خالد قال: قلتُ لأبي عبد الله<sup>(٢٨)</sup>: إن لي أهل بيتي، وهم يسمعون متى، أفادوهم إلى هذا الأمر؟ فقال: نعم: إن الله عزّ وجلّ يقول في كتابه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هُوَ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِكُمْ نَارًا وَقُوْدُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ»<sup>(٢٩)</sup>.

كما يلاحظ أن المجلسي (في شرحه المنقول عن قرب الإسناد) وجده أن سبب

جمع صاحب الكتاب المزبور لهذه الأحاديث، وضرورة انسجامها مع أحاديث الرسول الأكرم ﷺ، تثبت جانب النهي عن الدعوة إلى التشيع حين تكون الدعوة ستجرّ إلى المجادلة، وبالتالي إلى ضررٍ حتمي؛ حيث قال بأنّ ظاهر مقصود هذه الروايات هو نهي الشيعة عن مواجهة ومجادلة المخالفين بحيث يخاف منه الضرر بالداعية؛ ولعل السبب هو تعمق دعوة الشيعة في دعوتهم؛ ظلّاً منهم أنّهم بذلك يتم لهم هداية الناس، فليس الهدف من صدور هذه الأحاديث هو إمساك الناس عن الدعوة إذا تيقن حدوث المصلحة، وكان الضرر غير وارد؛ لأن الدعوة إلى الهدایة رسالة الأنبياء، وهي من أهم الواجبات<sup>(٢٦)</sup>.

بالإضافة إلى كل ذلك هناك موارد متعددة عمل فيها الإمام الصادق ع على مناظرة ومحاججة كبار المخالفين<sup>(٢٧)</sup>، وأمضى مناظرات كبار الأصحاب، ومن ذلك: مناظرات هشام بن الحكم لعمرو بن عبيد، كبير علماء المعتزلة في تلك الفترة، حيث إن الإمام الصادق ع لما سمع تقرير هشام بن الحكم حول تلك المناظرة أيدَه وأنشى عليه<sup>(٢٨)</sup>.

## نتيجة التحقيق—

في هذا المقال كان البحث موجهاً إلى مناقشة النقاط الأربع التي طرحتها الدكتور مدرسي الطباطبائي حول تاريخ الإمام الصادق ع، ومدى صحتها، ومدى انسجامها والتعاليم الشيعية، وكذلك مدى مساوتها لأساسيات المذهب الشيعي.

بخصوص مسألة كثرة الموالين والأنصار وعدم قبول الإمام الصادق ع بالخروج بيتاً أن الإمام الصادق ع ضمن المستندات التي اعتمدتها السيد مدرسی لم يكن في صدد عدم قبوله الخروج والقيام بشكلٍ نهائي، بل على العكس تماماً، كان في جوابه على السائل في صدد بيان الشروط الموضوعية للخروج: إحداها: ضرورة وجود أنصار يتمتعون بكمال الاستقامة والثبات والطاعة للإمام في السراء والضراء؛ إذ لم يكن الكمّ والعدد معياراً في المقاييس الدينية، بقدر ما وجه الاهتمام بال النوع والكيفية. فالإمام الصادق ع صاحٌ نظر السائل، وكشف له أن الأعداد التي

وصفتها في خطابه لا تشكل عنصر التكافؤ واحتياجات الثورة. وفي ما يتعلّق بمسألة دعوة العباسيين الإمام<sup>عليه السلام</sup> لتسليم زمام السلطة بيّنا أن الروايات والشواهد التاريخية الواقعية كشفت أمر العباسيين، وأن تلك الدعوة للإمام لم تكن سوى تكتيكي من تكتيكاتها؛ لإخفاء هوية من ارتضتهم زعماء لها، حتى أن الإمام<sup>عليه السلام</sup> بنفسه قد فضح مخططهم، وكشف لهم أنهم قد اختاروا مسبقاً آبا العباس السفاح خليفة لحكومتهم وسلطتهم، وأن الدعوة لا واقعية لها.

أما نهي الإمام الصادق<sup>عليه السلام</sup> أصحابه ومواليه عن دعوته باسم الإمام فقد تبيّن؛ من خلال تفحص نفس الشواهد والروايات الشاهد التي ذكرها الدكتور المدرسي، أن الإمام<sup>عليه السلام</sup> . وعلى العكس مما ادعى . كان في مقام تثبيت إمامته ومقامه لدى المخاطبين، ونهاهم عن إظهار معتقداتهم كلما كانت أنفسهم في خطرٍ محدق.

وبالنسبة إلى آخر نقطة من النقاط الأربع التي تناولناها في هذا المقال، حيث ادعى الدكتور المدرسي الطباطبائي أن الإمام<sup>عليه السلام</sup> نهى أصحابه عن الدعوة للتّشييع، أجبنا عن هذه الدعوة بأن الإمام الصادق<sup>عليه السلام</sup> كان يدعو بنفسه إلى التّشييع، وقد أيد أصحابه في ما يقومون به من أعمال الدعوة. وبيننا أنه في الموارد التي صدر فيها النهي لم يكن على شاكلة النهي المطلق، وإنما كان النهي معللاً بوجود حالة الخوف على النفس، وتعریض مجتمع الشيعة للخطر. وقد ظهر لنا أن نهي الإمام في بعض الموارد كان بسبب التقىة، وما تستلزم من ضرورة حفظ النفس.

كان هذا المقال في مقام الرد على جزء مما طرحته الدكتور المدرسي الطباطبائي، آملين أن تُتَسَع اهتمامات المحقّقين للنقد والتحقيق في باقي موارد الكتاب؛ بغرض إظهار الصحيح، والرد على غير الصحيح. كل ذلك مع ضرورة التوجّه لنقد طروحات الدكتور المدرسي الطباطبائي بالأسلوب العلمي، الذي يحفظ حرمة المؤلّف، ويتعامل مع أفكاره بكل موضوعية ونزاهة علمية<sup>(٢٩)</sup>.

## المحتوى

### (1) Crisis and Consolidation in The Formative Period of Shi'ite Islam.

(٢) أصل النقطة الأربع سنوردها في هامش المقالة.

(٣) الكليني، الكافي ١: ٢٠٧ . ٢٤٢: ٢: ٢٢١ . ٨: ٢٤٢ . ٢٣١: رجال الكشي: ١٥٨ . ٢٥٤ . ٢٩٨ . ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب ٢: ٣٦٢ .

Hossien Modarresi, Crisis and Consolidation in the formative period of shi'ite islam, p7. Darwin ,1998: "Imam Ja'far al . Saddiq was the most repected memberofthe House of the prophet duringthe time of epheaval that saw the overflow of the century . p 'd Umayyad rule. Ja~far was an obvious candidatw to succeed as Umayyad leader of the Islamic state and many expected him to step forward into the role. Iraq was full of his followevrsA passionate fo; ower told him that haif of the word supported his claim. The people of Kufa waited only for his order to seize the city from its garrison. His failure to take advantage of the situation led to various reactionsome of his follower even held that it was unlawful took the reins of power, reportedly looked to him in theearly days of their in surrection as their first choice for the spiritual leadership of their movement".

(٤) الكليني، الكافي ٨: ٢٧٤ . ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب ٢: ٣٥٥ . الشهري، ١: ١٧٩ .

Ibid, p7: "Possibly along the same line ,he at times did not even like to be called the Iman".

(٥) البرقي، المحاسن ١: ٢٨٩ . ٢٨٩: تفسير العياشي ١: ٣٢٧ . الكليني، الكافي ١: ١٨١ . ١٨١: رجال الكشي: ٢٨١ . ٢٨٩ . ٢٤٩ . ٤٢١ . ٤٢٢ . ٤٢٧ .

Ibid, p8: "He also forbade his followers to engage in any political activity or to goin any armed Group. make Shi'ite propaganda , or recruit any new members into the Shi'ite community".

(٦) الكليني، الكافي ١: ١٦٥ . ١٦٧: ٢: ٢١٤ . ٢٢٦ . ٣٦٩ . ٣٧٢: البرقي، المحاسن ١: ٢٠١ . ٢٠٠ .

Ibid, p8: "he also forbade his followers to engage in any political activity. Or to join any armed Group. make Shi'ite propaganda, or recruit any new members into the Shi'ite community".

المترجم: أود أن أشير هنا إلى أن ترجمة كلام الدكتور مدرسسي في هذه النقطة الرابعة إلى الفارسية كانت مختلفة عما أورده الدكتور مدرسسي بنفسه في كتابه باللغة الإنجليزية، حيث إنه قال في هذه

النقطة: إن الإمام الصادق عليه السلام كان ينهى مواليه وأصحابه عن ممارسة أي فعالية سياسية، أو الانضمام لأي عمل مسلح، ولم يكن يجيز لأتباعه أن ينشروا التشيع في أوساط المخالفين، أو أن يدعوا إليه أحداً.

- (٧) الكليني، الكافي: ٢: ٢٤٣.
- (٨) ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب: ٤: ٢٢٧.
- (٩) ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب: ٤: ٢٢٩.
- (١٠) الطبرى، التاريخ: ٧: ٤٤٩ - ٤٥٠.
- (١١) السعودى، التاريخ: ٢: ٢٤٤.
- (١٢) الطبرى، التاريخ: ٧: ٤٢٢.
- (١٣) تفسير العياشى: ١: ٣٢٧.
- (١٤) الكليني، الكافي: ٢: ١٣٤ - ١٣٥، ٢١٨: ٢: ٢١٨، ٧: ٧، ٤٠٤.
- (١٥) رجال الكشى: ٤٢٢.
- (١٦) الكليني، الكافي: ١: ١٨٩؛ رجال الكشى: ٤٢٠.
- (١٧) الكليني، الكافي: ٢: ٢٢٦، ٣٦٩ - ٣٧٠.
- (١٨) الكليني، الكافي: ١: ١٦٥ - ١٦٧، باب أن الهدایة من الله عز وجل؛ المصدر السابق: ٢: ٢١٢ - ٢١٤، باب ترك دعاء الناس؛ البرقى، المحسن: ١: ٢٠٠ - ٢٠١، باب أن الهدایة من الله عز وجل.
- (١٩) الكليني، الكافي: ٢: ٢٢٢ - ٢٢٤.
- (٢٠) بالنسبة للتفقه واحفاء العقيدة في موضع الخوف على النفس واحتمال الضرر راجع: الكليني، الكافي: ٢: ٢١٧، ٢٢٦، باب التقى وباب الكتمان.
- (٢١) الكليني، الكافي: ١: ١٦٧؛ كذلك انظر: البرقى، المحسن: ١: ٢٠٢.
- (٢٢) الحميرى، قرب الإسناد: ٣٨.
- (٢٣) الحميرى، قرب الإسناد: ١٧.
- (٢٤) الكليني، الكافي: ١: ٥٢.
- (٢٥) الكليني، الكافي: ٢: ٢١٢، باب في دعاء الأهل إلى الإيمان. وانظر كذلك تفسير فرات الكوفي: ٢٠٢.
- (٢٦) المجلسى، بحار الأنوار: ٥: ١٩٩.
- (٢٧) الكليني، الكافي: ١: ٥٨ - ٣١١.
- (٢٨) انظر: الكليني، الكافي: ١: ١٦٩ - ١٧٠.
- (٢٩) في كتابة هذا المقال لا بد من الإشادة بتعاون الأستاذ رضا فريدوني، الذي استفدنا من آرائه ونظراته مشكوراً.

# المرأة في الرؤية القرآنية

## مناقشة هوية المرأة في القرآن وفقاً لمنهج د. الشيخ الصادقي الطهراني

السيد محمد عقيقي<sup>(\*)</sup>

ترجمة: فرقد الجزائري

### رؤية —

الإنسان إما رجل أو امرأة. لكنَّ هذا الرجل تلده امرأة، ولا يمكن للرجال التناسل من دون النساء. المرأة كائنٌ غير مجابه للرجل، بل له حقوقٌ في عرضه وإلى جانبه. لقد تصوَّرنا دوماً المرأة في مواجهة الرجل، لكنَّ علينا القول: إنَّ المرأة كائنٌ في عرض الرجل، فما من علاقة طولية بينهما، إنها علاقة عرضية فحسب. ولهذا الكائن حقوقٌ ظلت مجهولة دائِماً في ميدان الفقه الإسلامي، أو فُسرت خلافاً للقرآن الكريم؛ لما تمَّ التمسك به من أصول منافية للعقل وغير موثقة.

ونوَّدَ في هذا المقال بيان موجز من حقوق المرأة في الرؤية القرآنية، بأسلوب الدكتور محمد صادقي الطهراني.

### الأساس في حقوق المرأة، الاستحقاق أم المساواة؟ —

قد فسَّرت حقوق المرأة في الفكر الإسلامي التقليدي على أساس عدالة الاستحقاق. لكنَّ واجهت عدالة الاستحقاق إشكالات كثيرة في الحقبة المعاصرة. هنا يطرح السؤال نفسه: هل بإمكاننا إعادة قراءة الكتاب والستة بناءً على عدالة المساواة

(\*) باحث في الفكر الإسلامي. من إيران.

## المبتكية على المساواة الأساسية والأولية؟

### مقدمات—

١. قد دافع القرآن والسنّة بقوّة عن أصل العدالة في أحكام المرأة.
٢. قد تمّ بيان أحكام المرأة في القرآن والسنّة باعتماد الاستدلال، وتمّت البرهنة عليها بالبيانات (بوضوح وعلى أساس البراهين).
٣. العدالة أساسُ سابق للدين، ويتمّ تعريفه وبيان مختلف وجهاته على أساس العقل.
٤. تدلّ بعض الآيات والروايات في شأن المرأة على العدالة التامة وعدم التمييز، وتتبّع أخرى عدالة الاستحقاق والمساواة النسبية.
٥. لا يمكن إنكار الاختلاف البيولوجي والسايكلولوجي بين الرجل والمرأة. والجدل يدور حول أحكام المرأة التي تميّزها في الحقوق؛ لكونها امرأة، أي تمنحها حقوقاً أقلّ أو أكثر من الرجل. ونجد هذه الأحكام غالباً في دائرة الحقوق المدنية والجزائية، لذلك تخرج أحكام العبادات والحقوق التجارية ومعظم المعتقدات والأخلاقيات، التي ليس فيها ما يميّز المرأة عن الرجل، من دائرة المناقشة.  
وفرضيتنا في هذا الموضوع تتشكّل من جزئين:

**الأول:** إن العدالة المبتكية على المساواة، والمساواة الأساسية، أكثر ملاءمة لروح القرآن وتعاليم الإسلام.

**الثاني:** الآيات والروايات التي يستند إليها في اختلاف الحقوق بين الرجل والمرأة لا ترقى في عدالة المساواة، والمساواة الأساسية.

كما أننا نجد نوعين من الأدلة في مجال حقوق المرأة في الكتاب والسنّة: الأول: أدلة تتعامل مع الرجل والمرأة بمساواة دون أي تبعيّض في الحقوق، وتجعل لهما حقوقاً إنسانية واحدة؛ والثاني: أدلة تعتمد أفضليّة الرجل على المرأة، ولذلك تعطيه حقوقاً أكثر، وتجعله مسؤولاً عن حماية المرأة. ونجد في الأدلة العقلية أيضاً دليلاً عقلياً مستقلاً على الحسن الذاتي للعدل والقبح الذاتي للظلم واللامساواة.

وستنطرّق إلى نصّ أهمّ هذه الآيات والروايات، ونصّ من الدليل العقلي، كمثالٍ قبل الخوض في التفسير:

**المجموعة الأولى من الآيات:** تبيّن هذه الآيات أن الرجل والمرأة خلقاً من أصل واحد، وتتفق أيّيَّ أفضليّة على أساس الجنس. فالجنس لا يحقق كرامة أو قريباً، فهل يمكن أن يكون سبباً للأفضليّة؟ تقول الآية ١٢ من سورة الحجرات: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًاٰ وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَئْتَاكُمْ»<sup>(١)</sup>.

**المجموعة الثانية من الآيات:** تدلّ على المساواة في العقاب والثواب في الدنيا والآخرة. الآيات ٥ . ٦ . ٢٥ من سورة الفتح، والآيات ١٢ . ١٢ من سورة الحديد، تعدّ المرأة والرجل متناظرين، ومتساوين في استحقاقهما الثواب أو العقاب. فقد صرحت الآية ٣٨ من سورة المائدة، والآيات ٢ ، ٢٦ ، ٢١ من سورة النور، بتناظر العقاب الديني للرجل والمرأة السارقين والزانيين والخبيثين، ومساوته.

**المجموعة الثالثة من الآيات:** تدلّ على المساواة في الحياة الزوجية. فما تصوّره هذه الآية هو النصيب المتساوي لكلّ من الرجل والمرأة في الحياة الزوجية: «هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ»<sup>(٢)</sup> (البقرة: ١٨٧). وقد تكرّرت هذه الرؤية في الآية ٢١ من سورة الروم، فقد ورد فيها أن خلق المرأة والرجل من آيات الله وبيناته، وكلّ منهما سكن ومودة ورحمة للآخر. لا يجب أن يكون هذا الأساس المنطقي قرينةً لفهم آيات القرآن الأخرى في خصوص العائلة؟

لكنْ ما هي الأدلة التي يقدمها مخالفو هذه المساواة؟ هناك أربع آيات، وحديثان عن النبي ﷺ والإمام علي رضي الله عنهما، تُعدّ أهمّ الأدلة المتوفرة في أفضليّة الرجل على المرأة في الحقوق لدى العلماء التقليديين: الدليل الأول: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الذِّي عَلَيْهِنَّ بِالْمَغْرُوفٍ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» (البقرة: ٢٢٨)<sup>(٣)</sup>.

الدليل الثاني: «وَلَا تَحْمِلُوا مَا فَضَلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نُصِيبُ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نُصِيبُ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَأَسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ» (النساء: ٢٢).

**الدليل الثالث:** «الرُّجَالُ قَوْمٌ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» (النساء: ٣٤)<sup>(٣)</sup>.

**الدليل الرابع:** «أَوَمَنْ يُنْشَأُ فِي الْحَلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخُصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ» (الزخرف: ١٨)<sup>(٤)</sup>.

**الدليل الخامس:** الحديث المنقول عن النبي ﷺ، في صحيح البخاري: «لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله ﷺ، أيام الجمل، بعدما كدت أن الحق بأصحاب الجمل، فأقاتل معهم، قال: لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال: لن يفلح قومٌ ولو أمرهم امرأة».

**الدليل السادس:** خطبة الإمام علي رضي الله عنه في نهج البلاغة، عن نقص المرأة وصورها، قال أمير المؤمنين رضي الله عنه، في خطبة له بعد حرب الجمل: «عاشر الناس، إن النساء نواقص الإيمان، نواقص الحظوظ، نواقص العقول؛ فأما نقصان إيمانهن فقعودهن عن الصلاة والصيام أيام حيضهن؛ وأما نقصان عقولهن فشهاده امرأتين كشهادة رجل واحد؛ وأما نقصان حظوظهن فمواريثهن على الأنصاف من مواريث الرجال، فائتقو شرار النساء، وكونوا من خيارهن على حذر، ولا تطيوهنهن في المعروف حتى لا يطمئن في المنكر».

### أبرز نقاط مبني عدالة الاستحقاق (مبني الفقهاء التقليديين) —

١. إن الأساس في حقوق المرأة وواجباتها المساواة مع الرجل، عدا ما تقتضي فيه طبيعتها عدم التنازل. فالضرورة تستوجب هذه المساواة<sup>(٥)</sup>.
٢. ما اختلفت فيه حقوق المرأة وواجباتها عن حقوق الرجل وواجباته هو ما استدعته خصالها الذاتية، واقتضته طبيعة كل الجنسين. ولا يمكن تغيير ذلك، فلا يمكن رد تلك الخصال إلى سوء التربية وظلم المجتمع<sup>(٦)</sup>.
٣. الخصال الذاتية التي تجعل المرأة تميّز عن الرجل في خلقها تتجسد في أمرتين:  
الأول: الإنجاب. فهي حرث نشوء نوع الإنسان وتكونه. وبقاء نوع الإنسان رهين

- في الدرجة الأولى بوجود المرأة. ويطلب الإنجاب أحکاماً خاصة.
- الثاني: طبعت المرأة على نعومة الجسد، وحرارة العاطفة، ورقة الإحساس والعقل. ولهذه الخصال أثرٌ بالغ في وضع المرأة وواجباتها وحقوقها<sup>(٧)</sup>.
٤. طبع المرأة يجعلها من ناحية تستهوي الجمال والزينة والتبرج؛ ومن ناحية أخرى يؤدي إلى قصورها في الأمور العقلية والإدراك والاستدلال والإتيان بالحجج والبراهين. فالعاطفة والأحساس تسود حياة المرأة، بينما يسود العقل حياة الرجل<sup>(٨)</sup>.
٥. الخصلتان المذكورتان تجعلان المرأة في حاجة دائمة إلى ولاية الرجل على أمرها، ووصايتها عليها، فيكون هذا الولي قبل الزواج الأب، وبعده الزوج. ومن يحتاج إلى ولـي ووصـي في شؤونه العائلية لا يمكنه أن يكون قيـماً وولـيـاً في الأمور السياسية أو القضـائية أو الدينـية في المجتمع. كما أـسـقطـتـ عنـ المرأةـ خـوضـ الحـربـ؛ بـسبـبـ ضـعـفـهاـ الجـسـديـ<sup>(٩)</sup>.
٦. يتـشارـكـ المرأةـ والـرـجـلـ الفـضـائـلـ الـدـينـيـةـ الـعـامـةـ، كـالـإـيمـانـ وـالـعـلـمـ وـالـتـقـوـىـ. وـماـ للـرـجـلـ الأـفـضـلـيـةـ فـيهـ هوـ الإـرـثـ وـالـشـهـادـةـ وـالـدـيـةـ وـتـعـدـ الزـوـجـاتـ وـالـلـوـلـاـيـةـ وـالـقـضـاءـ وـالـقـتـالـ. وـأـفـضـلـيـةـ المـرـأـةـ فيـ الـحـقـوقـ تـكـمـنـ فيـ أـخـذـهاـ النـفـقـةـ وـالـمـهـرـ منـ الرـجـلـ. كـمـاـ يـجـبـ عـلـىـ المـرـأـةـ الـحـجـابـ وـسـتـرـ مـوـضـعـ الـزـيـنـةـ، وـطـاعـةـ الرـزـوـجـ فيـ مـاـ يـخـصـ اـسـتـمـتـاعـهـ الـجـنـسـيـ بـهـ، وـتـرـيـةـ الـأـبـنـاءـ وـرـعـاـيـتـهـمـ. وـعـلـىـ الرـجـلـ حـمـاـيـةـ زـوـجـتـهـ مـطـلـقاـ. وـيـتـقدـمـ حـقـ وـصـاـيـةـ الرـجـلـ عـلـىـ المـرـأـةـ عـلـىـ جـمـيعـ حـقـوقـ المـرـأـةـ وـوـاجـبـاتـهـاـ، فيـ مـاـ لـيـسـ فـيـ مـعـصـيـةـ، مـطـلـقاـ<sup>(١٠)</sup>.
٧. جـنـسـ المـرـأـةـ أـضـعـفـ مـنـ جـنـسـ الرـجـلـ خـلـقاـ وـطـبـيـنـةـ. وـقـدـ تـمـ تـحـدـيدـ حـقـوقـ المـرـأـةـ الـشـرـعـيـةـ وـوـاجـبـاتـهـاـ بـمـاـ يـتـنـاسـبـ وـاستـحـقـاقـهـاـ الـذـاتـيـ، وـذـلـكـ فيـ مـنـتهـىـ الـعـدـلـ. فـلاـ يـرـادـ بـالـعـدـلـ التـشـابـهـ وـالتـطـابـقـ فيـ الـحـقـوقـ، فـالـمـساـواـةـ تـكـوـنـ فيـ الـحـقـوقـ الـتـيـ تـتـسـاوـيـ فـيـهـاـ قـابـلـيـةـ المـرـأـةـ وـالـرـجـلـ، وـتـخـلـفـ الـحـقـوقـ فيـ مـاـ تـخـلـفـ فـيـهـ قـابـلـيـاتـهـمـ<sup>(١١)</sup>.
- ويـقـولـ السـيـدـ مـحـمـدـ حـسـنـ الطـبـاطـبـائـيـ: المـرـأـةـ بـطـبـعـهـ أـرـهـفـ إـحـسـاسـاـ، وـأـرـقـ عـاطـفـةـ، لـكـنـهـ أـضـعـفـ عـقـلاـ، قـيـاسـاـ بـالـرـجـلـ. فـمـنـ أـبـرـزـ مـظـاهـرـ شـدـةـ عـاطـفـتـهـ كـثـرةـ تـعـلـقـهـ بـالـزـيـنـةـ وـالتـبـرـجـ، وـقـصـورـهـاـ فيـ الـبـرـهـنـةـ وـالـاسـتـدـلـالـ الـذـيـ يـعـتمـدـ الـعـقـلـ<sup>(١٢)</sup>.

ويقول الشيخ مرتضى مطهري: «لا يعارض الإسلام تساوي حقوق المرأة والرجل، بل ينفي تشابه حقوقهما... فاختلاف حقوق المرأة والرجل في ما جعلتهما طبيعتهما في موضع غير متشابهة يوافق العدل، ويؤمن الحقوق الفطرية، ويدعم سعادة الأسرة، ويمضي بالمجتمع قدماً بنحو أفضل»<sup>(١٣)</sup>.

ويقول الشيخ حسين علي منتظرى، في آخر ما أدى به من رؤى: «كلّ حقّ وواجب للمرأة والرجل يجب أن يبني على العدل. ولا يعني العدل تساوي المرأة والرجل في كلّ الأمور، بل يعني أن يعطى كلّ شخصٍ ما يستحقه، ويُكَافَّ بما هو قادر عليه»<sup>(١٤)</sup>.

استطلعنا في ما مضى الأدلة التي تبني عليها حقوق المرأة في رؤية عدالة الاستحقاق. علينا الآن بحث نظرية عدالة المساواة:

### — ١. من عدالة الاستحقاق إلى عدالة المساواة<sup>(١٥)</sup> —

تفتقر عدالة الاستحقاق التعامل مع كلّ فردٍ حسب قدراته، وأن التعامل بالتساوي مع الجميع منافي للعدل. وأول من تحدث عن عدالة الاستحقاق هو «أرسطو». وقد ذكر ذلك في بيانه لمفهوم «عدالة التوزيع».

عدالة التوزيع أقدم وأوسع أسس العدالة انتشاراً. وقد تلقى المسلمون هذا الأصل كأصلٍ يؤيده القرآن والإسلام.

لكنْ منذ إعلان استقلال أمريكا (١٧٧٦م)، وإعلان حقوق الإنسان والمواطن من قبل ثورة فرنسا الكبرى (١٧٨٩م)، أخذت «المساواة النسبية» تتحسّر، لتحول محلها مساواة جميع الناس كحقٍ إلهي وطبيعي، وهي «المساواة الأساسية» بين جميع الناس في مجموعة من الحقوق الأساسية. وقد أدى هذا الاتجاه إلى رؤية جديدة لعدالة التوزيع، تقتضي بأنه «على الرغم من اختلاف الناس في القابليات والقدرات، إلا أن جميعهم إنسان، ولذلك هم سواء في القدر والمكانة». وبعبارة أخرى: جميع الناس سواسية في الحقوق. وقد ابنت هذه القاعدة الحقوقية على أصلين: الأول: هو أن

تعامل بمساواة مع المختلفين؛ والآخر: هو أن الأساس في عدالة التوزيع تساوي الحقوق، إلا أن يقام دليلاً كافياً على التعامل بتبنيعيسٍ. وقد تم إطلاق «عدالة التوزيع» على هذه الوجهة من العدالة أيضاً. وأبرز المفكرين المعاصرین الداعین إلى عدالة التوزيع هو جون رولس.

تبين مقارنة الأصول القديمة والجديدة لعدالة التوزيع في مجال حقوق المرأة:  
أولاً: ليس هناك أدنى شك في الاختلاف البيولوجي والسايكلولوجي بين المرأة والرجل.

ثانياً: لا تستوجب خصال المرأة البيولوجية والسايكلولوجية استحقاقاً أدنى لها من الحقوق، بناءً على الأصول القديمة.

ثالثاً: كون المرأة إنساناً يقتضي تمتعها بحقوق متساوية مع حقوق الرجل، على أساس المساواة الأساسية.

رابعاً: لا يمكن العدول عن هذه الحقوق المتساوية إلا إذا توفّرت براهين كافية بأن التبنيعيس هو الذي يتحقق العدالة، كالحقوق التي تُمْتَنَّ للمرأة لتؤمن الحماية لها.

## ٢. الأدلة العقلية في فضل عدالة المساواة على عدالة الاستحقاق<sup>(١٦)</sup> –

السؤال: لمَ عدالة المساواة والمساواة الأساسية أفضل عقلاً من عدالة الاستحقاق والمساواة النسبية؟

التقسيير الأول: العدالة مفهوم سابق للدين<sup>(١٧)</sup>؛ إذ يفهم الإنسان العدل بعقله. فالجميع يمكنه إدراك العدل والظلم في إطارهما العام. ويفسر الإنسان العدل على أساس العقل الجمعي، وحكمة مجتمعه، وتجاربه التاريخية. فقد كانت عدالة الاستحقاق والمساواة النسبية الرأي السائد لأمّة طويل، ولذلك كان للنساء والعبيد وذوي البشرة السوداء مكانة أدنى من الرجال والأحرار وذوي البشرة البيضاء. وقد عَدَّ هذا البعض في الحقوق لقرون عديدة عدلاً، وتم تبريره عقلياً.

لكنْ وُجِّهَ لهذا الأساس نقد صارم منذ أمّة بعيد. فلا يجد عقل الإنسان الحديث أن عدالة الاستحقاق والمساواة النسبية مبررتان ومقبولتان. فقد تغيّر فهم

الإنسان عن الإنسانية وحقوق الإنسان. فلإنسان حقوق لكونه إنساناً فحسب، ولا يتغير هذا الحق للإنسان المؤنث والإنسان العبد والإنسان الأسود. فالإنسانية تكمن في روح الإنسان وسجاياه، وذلك ما يشترك فيه جميع البشر، وهو ما يستوجب التكريم والاحترام: «وَلَقَدْ كَرَمْتَا بَنِي آدَمَ». فروح الإنسان وسجاياه لا تصطينغ بالجنس أو العرق أو اللون أو الدين أو العقيدة أو السياسة أو المكانة الاجتماعية أو أيٍّ لونٍ آخر، وبعبارة أخرى: يتغير «ذو الحق» (أي صاحب الحق)، فالإنسان صاحب حقٍ بما هو إنسان. لكنْ قديماً كان الحق يصنف للإنسان المؤنث والإنسان العبد والإنسان الأسود. فإنْ كانت المساواة النسبية مقبولة عقلاً للإنسان المؤنث والإنسان العبد والإنسان الأسود فالمساواة الأساسية تصدق على الإنسان بما هو إنسانٌ قطعاً، فتصبح المساواة النسبية، التي تعني التبعيض في الحقوق، غير مبررة حتماً.

**التفسير الثاني:** يفهم الإنسان المعاصر اليوم العدالة على أنها عدالة مساواة. وبعبارة أخرى: العدالة تعني أن يعامل كافة البشر على حد سواء، دون أن تستدعي أيٍّ خصلة وسجية فيهم التبعيض أو اللامساواة في الحقوق. فالأساس هو المساواة في الحقوق. ولا يمكن الغض عن هذه المساواة في الحقوق إلا بحجة قاطعة. فكما أن لون البشرة الأسود لا يستوجب تدني مستوى الحقوق، لا يستلزم كون الإنسان أنسنة التبعيض في الحقوق.

**التفسير الثالث:** المساواة النسبية هي ركيزة عدالة الاستحقاق<sup>(١)</sup>. ويتم هذا الاستئثار «باستثناء الوجوب من الكون»، أي بما أن المرأة تختلف عن الرجل بيولوجياً وسايكولوجياً فيجب أن تحظى بحقوق أدنى من الرجل. ويحتمم الجدل حول هذا الاستثناء. فالاستئثار على هذا الأصل يستوجب إثباته فلسفياً، ولم يتحقق ذلك بعد. ويجب التركيز هنا على أن الاختلاف بين المرأة والرجل لم يتم إنكاره، بل تم تأكيده. مما يستذكر ويرفض هنا هو أن هذا الاختلاف يكون مدعماً للتبعيض في الحقوق. فبائي دليلٍ فلسي يدل «الكون» على «الوجوب»؟ وبائي دليلٍ عقلي تستوجب الأنوثة (المرأة) حقوقاً أدنى؟ لم يُعدَّ الضعف الجسدي أو حرارة العاطفة ورهافة الإحساس سبباً لبخس الحقوق أو تدنيها؟

**التفسير الرابع:** إن المساواة في الحقوق عدل، والتبعيض في الحقوق ظلم. وليس هناك أي خلاف في الحسن الذاتي للعدل والقبح الذاتي للظلم. فلِمَ تكون المساواة عدلاً والتبعيض ظلماً؟ لا يجد المفكرون التقليديون للمساواة حسناً ذاتياً، ولا يعدونها مصداقاً للعدل، فهم يعتقدون بأن العدل يتبع الاستحقاق، وليس المساواة. فاستحقاق الأشخاص لا يؤدي لزوماً إلى المساواة. والاستحقاق يعني بأن يُعطى كل فرد من الحقوق بقدر ليافته، لا أقل ولا أكثر. فاستحقاق العبد والمرأة وغير المسلم هو تلك الحقوق التي منحها. ومساواة المرأة والرجل، والعبد والحر، والمسلم وغير المسلم، تنقض العدل. في حين أن عقل الإنسان لا يدرك تلك الاستحقاقات، وبعد العدل المبني عليها ظلماً. وقد بررت عدالة الاستحقاق لقرونٍ نظام العبودية والتبعيض الجنسي وغيره. لكن كيف يتم الكشف عن هذا الاستحقاق؟ كيف وبأي دليل قاطع اكتشفنا أن هذا هو استحقاق المرأة وذلك استحقاق الرجل؟ وهل لهذه الأنثروبولوجيا التي استند إليها لقرونٍ في الرأي بالاستحقاق والتبعيض في الحقوق دليلٌ عقلي لما تدعيه؟ ملخص القول: إن الاستحقاق يبنت على مقدمات لم يتم إثباتها بعد.

إن التبعيض في الحقوق عين الظلم؛ لأن البشر سواء في الروح والكرامة الإنسانية وقابلية النمو والسمو إن قدّمت لهم ظروفٌ مماثلة. فالمساواة في الحقوق تقوم على جوهر الإنسانية الموحد بين جميع البشر. البشر متساوون في الحقوق؛ لأنهم يتشاركون هذا الجوهر بالتساوي (فكل من المرأة والرجل إنسان). وكرامة الإنسان تأتي من تمثّله بهذا الجوهر المشترك (الإنسانية)، وهو ما يستوجب تساوي الحقوق. البشر سواسية في ما يستحقونه من حقوق؛ لأن لجميعهم الجوهر نفسه. ويكمّن التمازن في قابليات هذا الجوهر لا بتتوّع ظهوره (قدراته). وحتى من حيث المعنى اللغوي يدل لفظ العدل على المساواة في القسمة<sup>(١٩)</sup>، فيقول ابن منظور: «ما قام في النفوس أنه مستقيم، وهو ضد الجُور»<sup>(٢٠)</sup>. وبعد الشهيد الصدر العدل شرعاً يتقدّم سمو جميع الفضائل<sup>(٢١)</sup>.

**التفسير الخامس:** كرامة الإنسان تتفق مع مساواة الحقوق؛ فإن كان للإنسان كرامة بما هو إنسان يعني ذلك كرامة جوهر الإنسانية، الذي يتشاركه الرجل

والمرأة (أي إن الإنسان كريم لإنسانيته، ولا اختلاف في ذلك بين المرأة والرجل). والتبسيط في الحقوق نفي لأساس الكراهة. فإن لم تُبْقَ في ما مضى المعايير والعلاقات التي تسودها سلطة الرجل محلًا لأصل الكراهة، لم يُبْقِ اليوم أصل الكراهة محلًا لسلطة الرجل وما يتأنّى معها. ففي رؤية العقلانية المعاصرة لا معنى للكرامة، ولا للعدل، دون المساواة في الحقوق، أي إن الكرامة تستوجب عدالة المساواة.

**التفسير السادس:** تقتضي الحكمة دوماً اختيار الأرجح، وترك المستبعد. فجعل المستبعد محلَّ الأرجح منافي للحكمة. وبتعبير أبسط: إنْ كانت عقلانية الأمس تجد التبسيط في حقوق المرأة والرجل تحقيقاً للاستحقاق وعدلاً، فعقلانية اليوم تجد ذلك التبسيط الظلم بعينه، وبخساً للحقوق الإنسانية المؤكدة. وتبيّن دراسة الأحكام الشرعية في الفقه التقليدي، التي تتطلّق من التبسيط في حقوق المرأة والرجل، أنها مستبعدة تماماً مقابل الأرجحية التي تحظى بها المساواة في حقوق المرأة والرجل. فإنْ تركنا إنساناً منصفاً ووجادنه سيفضلُّ قطعاً عدالة المساواة والمساواة الأساسية على الأحكام التقليدية التي تبني التبسيط. ولا شكَّ في هذا الرجحان العقلي.

## ٣. التأكيد على الانسجام بين روح القرآن وال تعاليم الإسلامية مع عدالة المساواة والمساواة في الأصل —

إنْ كان العدل مفهوماً سابقاً للدين فمن البديهي أن لا يعيّن المتأخر (الدين) واجباً للمتقدّم (العدل). ويلزم كون أمرِ ما سابقاً للدين أن يكون عقلياً. فيعرف العدل بالعقل، ويتبع العدل في تغيير مفهومه وخطابه ومقاييسه الفالية نهج العقل ومعاييره. ولا جدال في أن للعدل دوراً بارزاً في الإسلام والقرآن والسنة، و هذا الدور محوري في علم الكلام لدى الشيعة والمعتزلة، يعني ذلك أن الإنسان يختار دينه بمعايير العدل. فالله عادل، وبُني العالم على أساس العدل، وتشريعات الله عادلة. ويتبيّن الإنسان إجمالاً مصاديق العدل، مع أن فهم معايير العدل معقولٌ ويسير له.

ولم يتم تعريف العدل أو القسط أو الإنصاف في القرآن أو السنة. لكن تمت الدعوة إليه والترغيب به والتأكيد عليه. ويدل ذلك بوضوح على أن الله ظهيرٌ لعدل

يدركه الإنسان بعقله الذي وهبه الله إيمانه. ولو أراد الله بالعدل غير المفهوم المتعارف عليه بين الناس للزم ذلك أن يبيّن لل المسلمين المعنى الذي يريد. وهذه هي الطريقة المتبعة لمعرفة تأييد القرآن للغة المتعارف عليها والمنطق المتبعد. وقد ورد في القرآن<sup>(٢٣)</sup> والروايات<sup>(٢٤)</sup> الأمر بالعدل مراراً.

إن عدالة المساواة والمساواة الأساسية أكثر انسجاماً مع روح القرآن ومعايير الإسلام؛ إذ إن نفس الإنسان وروحه في تعاليم الإسلام هي المقصودة بخطاب الله، وهي التي تحمل الأمانة الإلهية، وتلتزم بعهد عالم الذر.

ونفس الإنسان هي التي تحدد هويته وذاته، فخلايا جسمه تتغير خلال سنوات معدودة بشكلٍ طبيعي. وإنْ كان كلامُ في معاد الأجساد فلا شكُ ولا جدال في معاد الروح وثوابها وعقابها. فما يجعل من الإنسان إنساناً، وما يمتاز به الإنسان عن الحيوانات الأخرى، هو النفس الإنسانية، التي هي نفحةٌ من الروح الإلهية. وهبة الله هذه للإنسان جعلت الملائكة تسجد؛ بأمر الله، للإنسان. وممَّا لا شكُ فيه أن كرامة الإنسان هي لروحه الإلهية، وليس لجسمه المخلوق من الأديم. وهذه النفس هي التي تستحق الاحترام، ومن دونها لا يكون الجسم إلا هيكلًا وجسداً نتاً. وهذه النفس الواحدة هي التي خلَقَ منها الإنسان، ذكراً وأنثى. وتتجوَّه الواجبات إلى هذه النفس الإنسانية، كما تعود الحقوق إليها. ولا يطرأ على هذه النفس التذكير والتأنيث. فالأساس في الواجبات والحقوق الإنسانية هو المساواة. ويستوجب الحقُّ أو الواجب الذي لا يأتي على قاعدة المساواة إقامة دليلٍ قاطع. وهذا ما يتطلبه روح القرآن والمعايير الإسلامية.

### **٣. إعادة تقييم براهين اختلاف حقوق المرأة والرجل وفق مبدأ عدالة المساواة—**

إن في بعض الأحكام الشرعية المستبطة على أساس عدالة الاستحقاق وهنَا للإسلام. فهي غير عادلة، ومنافية للأخلاق، ومستبعدة، ومرفوضة من قبل العقلانية المعاصرة على الأقل. وبعبارة أخرى: تُعدَّ ظالمة، وبخساً للحقوق، من زاوية عدالة المساواة.

ولدينا مراجعة خاصة لقاعدة «العلة». فـ«العلة» هي الأسباب التي تؤدي إلى أمر ما، وـ«المعلول» هو النتيجة الحاصلة من تلك العلة. وبناءً على قاعدة العلة إنْ نفيت «علة» حكم (شرعى) سينتفى «معلولها» أيضاً. فعلى سبيل المثال: «العدة» واجبة على المرأة، وسبب وجوبها هو إتاحة المجال لمعرفة صاحب النطفة في رحم المرأة. فإنْ كانت المرأة عاقراً نفيت العلة، وهي «الإنجاب»، وينتفى بتبعها «المعلول»، وهو وجوب العدة، فلا تكون المرأة ملزمة بالعدة في هذه الحالة. ويتم الالتزام بهذه القاعدة في الأحكام السياسية، والحجاب، والنكاح، والقضاء، وغيرها.

وقد تقدم الإسلام خطوة واسعة في مجال حقوق المرأة في عهد الوحي،وسما

بمقام المرأة في العالم بما يتاسب ووضعها في تلك الحقبة.

ويمكننا تقسيم هذه الخطوة إلى قسمين: الأول: المساواة الكاملة في الحقوق بين المرأة والرجل؛ والثاني: الارتفاع بمستوى حقوق المرأة، لكن دون المساواة. فهل هذه الأحكام التي تستند على عدم المساواة أحكامٌ نهائية في الإسلام؟ وبعبارة أخرى: هل هذه الأحكام من الأحكام الدائمة الثابتة، أو أنها مرحلية مؤقتة وقابلة للتغيير؟ فإنْ اعتبرناها أحكاماً شرعية ثابتة دائمة لا بدّ لنا من عدّها متناسبة مع استحقاق المرأة الذاتي، وننتهي بذلك إلى عدالة الاستحقاق.

لكنْ إنْ توصلنا إلى الاعتقاد بأن العالم آنذاك لم يتفهم عدالة المساواة لقرون، كما لم يقبلُ نفي العبودية إطلاقاً، ولذلك اتخذ الشارع خطواتٍ تدريجية نحو الحالة المنشودة؛ فيبين أولاً نهج المساواة ووجهته في الحقوق بشكل عام، وتقدم في بعض المجالات التي كانت تفتقر إلى التقبل العام بخطى تدريجية، حتى يتم للرأي العام تقبل الخطوة كاملة. فعدالة الاستحقاق كانت الخطوة التدريجية، وعدالة المساواة هي الخطوة الكاملة<sup>(٢٤)</sup>.

وقد اتّخذ أصحاب الرأي التقليديون جميع تشريعات صدر الإسلام أو معظمها أحكاماً ثابتة دائمة. فإنْ كانت كذلك لا بدّ لها من ضمان العدل والأخلاق اليوم أيضاً، كما أن عليها التفوق على الحلول الأخرى، ولا يمجّها عقل الإنسان المعاصر. لكنّها ليست كذلك. وهذه قرينةٌ قاطعة على أن هذه التشريعات ليست

أحكامًا ثابتة. فأفضلية الرجل على المرأة، وقيمة الرجل على المرأة، والعقاب الجسدي للمرأة الناشرة، وجوائز تزويج الصغيرة من قبل ولديها، وإبرام الطلاق من قبل الرجل وحده، واعتبار شهادة امرأتين كشهادة رجل واحد، وككون دية المرأة نصف دية الرجل، وحق المرأة في الميراث نصف حق الرجل، ووجوب النفقة والمهر على الرجل، كلها أحكام موضع جدل.

فهل فضل الرجل على المرأة دائم باقٍ، ودليل على استحقاقه أدنى للمرأة؟

وللجواب نتمعن في النقاط الثلاث التالية:

١. قد فضل الله في القرآن بنى إسرائيل على العالمين: «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نَعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَئِي فَضْلُّكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ» (آل بقرة: ٤٧ ، ١٢٢). وقد صرحت الآية ١٦ من سورة الجاثية، والآية ١٤٠ من سورة الأعراف، بفضل بنى إسرائيل على العالمين. ومما لا شك فيه أن بنى إسرائيل ليسوا أفضل من أتباع عيسى عليه السلام، ولا أمة محمد عليه السلام، أي إن المقصود بالعالمين من عاشوا قبل هذين النبيين. وهذه الآيات تتحدث عن أمور راهنة، لا أمور حقيقة، أي إنها تشير إلى فضيلة في زمانٍ ومكان محددين، ولا تتحدث عن فضيلة ذاتية وسجية وحصل في بنى إسرائيل.

وبنفس هذا المنطق بالتحديد من الممكن إرجاع موضوع فضل الرجل على المرأة إلى حقبة معينة، وإلى قضية راهنة، أي من الممكن ردّها إلى زمان ومكان منصرين، كان فيما معظم النساء محروماتٍ من التربية والتعليم؛ بسبب النظرة الدونية لهن، ولا يصدق ذلك على زمانٍ تُعدّ المرأة فيه إنساناً يتمتع بحقوق متساوية، على الرغم من اختلافها الجنسي.

٢. لقد تحدث القرآن الكريم عن فضيلة السيدة مريم على نساء العالمين. «وَإِذْ قَاتَلَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرِيْمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَأَطْهَرَكِ وَأَصْنَطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ٤٢) .. فهل يريد بذلك فضلها على نساء العالمين في زمانها كقضية راهنة، أو يقصد بذلك جميع النساء منذ بدء الخليق حتى نهاية العالم، كموضوع حقيقي؟<sup>(٣٥)</sup>. إن ظاهر الآيتين يدل على الفضل الدائم والأبدى، لكن مع قرينة قاطعة خارجية تم تحديد فضل السيدة مريم وبني إسرائيل في زمن خاص.

وفي نفس السياق تحدّد قرينة قاطعة خارجية ما يدلّ عليه ظاهر الآيات من فضل الرجل على المرأة في زمن معين، وهو زمن كان ذوق العقل فيه يجدون الرجل مستحقاً لحقوق أكثر؛ لتفوّقه في قواه العقلية والجسدية، ولم تكن المرأة فيه قادرة على الاستمرار في الحياة دون دعم الرجل ورعايته الجسدية والمالية. ومن الطبيعي أن تقرّ المرأة في ظرف كهذا بفضل الرجل في الحقوق، وبعد ذوق العقل هذا التفضيل عدلاً وإنصافاً. لكن في ظروف يرفض فيها ذوق العقل الاختلافات البيولوجية والجسدية والسايكلولوجية بين المرأة والرجل كدليل على أفضلية الرجل في الحقوق، ولا يعدّ فيها المنصفون هذا التبعيض عدلاً، بل يجدونه بخساً؛ إذ لكل من المرأة والرجل مشاركةً فاعلة في الوضع الاقتصادي والمعيشي للمجتمع والعائلة، لا يبقى أدنى شكّ أن هذه الآيات، كالآيات التي تتحدّث عن العبودية والرق، تبين أحکاماً مؤقتة ومتغيرة.

٢. قد تحدّث القرآن الكريم عن عدم المساواة في الإمكانيات المادية الموهوبة للبشر، وتفضيل بعض الناس على بعضهم، كحقيقة في الحياة الاجتماعية، فنقرأ: «وَاللَّهُ فَضَلَّ بِفَضْلِكُمْ عَلَى بَعْضِهِمْ فِي الرِّزْقِ» (النحل: ٧١). كذلك: «انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلِلآخرةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا» (الاسراء: ٢١). ومما لا شكّ فيه أن التمييزات الاجتماعية والمادية قد نسبت في هذه الآيات إلى الله. كما أن اختلاف الناس في القابلities والقدرات أمر لا يمكن إنكاره. والسؤال الأساسي هو: هل هذه الاختلافات الاجتماعية والمادية الواضحة، والتي تنشأ من سجايا الناس المختلفة، تؤدي إلى عدم تساوي حقوق الناس المختلفين؟ و يأتي جواب القرآن والإسلام بنفي قاطع. فإن كان الأمر كذلك لم نرى اختلاف الجنس دليلاً على التبعيض في الحقوق الشرعية! وذلك في زمن تشارك فيه المرأة الرجل في توفير المعاش، وقد أثبتت مؤهلاتها الإنسانية في الميادين العلمية. كما أثبتت المرأة في العقود الأخيرة عدم وجود أي اختلاف في جدارتها العلمية والعقلية عن الرجل إن توفرت لها الفرص والإمكانيات التي تتوفّر له، فلا مبرّر لأي تمييز حقوقى من وجهة نظر العقلانية المعاصرة.

## بيان رؤية القرآن الكريم للمرأة—

### ١. موضوع الرضاعة—

في كتاب الله المجيد ذكرت الرضاعة حين الحديث عن المحارم والنساء اللائي يحرم الزواج بهن، وقال تعالى: «وَأَمْهَاتُكُمُ الَّتِي أَرْضَفْتُكُمْ وَأَخْوَائُكُمْ مِنَ الرُّضَاعَةِ» (النساء: ٢٣)، ولم يضرف شيئاً. إن الموضوع كما يعبر عنه الفقهاء هو تأخير البيان عن موضع الحديث والضرورة. فمثلاً: لو قال: إن أحكام الرضاعة كأحكام النسب لتقبل المسلمين. ونحن منهم. ذلك.

أما حديث «الرضاع لحمة كل حمة النسب» فليس بالمعنى الذي قيل، بل يعني أن الطفل إذا رضع من امرأة تكون العلاقة بينهما كنسبه إلى أمها. وبذلك يكون هناك أم واحدة بالرضاعة، وأخت واحدة، تصبحان من محارم الصبي الذي يرضع، وينتهي إليهما الأمر. وقد وردت في الرضاعة أخبار مختلفة، لكن معظمها خبر آحاد، والاختلاف بينهما يُنشئ عقداً عسيرة لم يتم التوصل إلى حلها.

**فأولاً:** هذه الأخبار لا تولد العلم القطعي؛ لكونها أخبار آحاد، والتکلیف ينشأ من العلم، لا من الجهل أو الاحتمال.

**وثانياً:** كل خبر، حكماً كان أو في موضوعات أخرى، يحتاج دليلاً من القرآن؛ ليتم الاستناد إليه، ولم يرد أي دليل في القرآن عن أي من أخبار الرضاعة. وفي المقابل وردت أخبار متواترة عن النبي ﷺ والأئمة ع يؤكدون فيها على وجوب عرض ما يرد عنهم من أخبار على كتاب الله<sup>(٢٦)</sup>.

**وثالثاً:** إن آية الرضاعة تحصي المحارم. فبعد أن تعدّها جميراً لم تذكر إلا الأم والأخت ممن يحرم نكاحهن؛ بسبب الإرضاع، ولم تعتبر أحداً غيرهما محرباً للصبي الذي رضع مع هذه البنت من أمها، أو العكس.

**ورابعاً:** يحصي القرآن المحارم مهما بعده الوشائج. وإن كان الإرضاع سبباً في حرمة آخر غير الذي ذكر، وكان الناس بحاجة إلى معرفته، لذكره هنا أو في موضع آخر من القرآن الكريم. وبما أنه لم يبين ذلك في وقت الضرورة تم تأخير البيان عن موضع الحديث والضرورة، وإهمال ما كان من الضروري بيانه بوضوح وصرامة،

ومن المحال نسبة ذلك إلى الله ورسوله. فإرجاء البيان عن المقام ومحل الضرورة يمتنع حصوله من أي عاقل حكيم، فما بنا ونحن نتحدث عن الله ورسوله، وقد أكد تعالى في كتابه الحكيم: «وَكُلُّ شَيْءٍ فَصَلَّنَا تَفْصِيلًا» (الإسراء: ١٢).

**وخامساً:** توسيع دائرة المحارم بسبب الإرضاع الذي قام به الفقهاء يؤدى إلى الارتباك والحيرة في كثير من الأمور الأخرى، وينتهي إلى تكليف الناس بما لا يطيقونه. وبينما في ذلك الآيات التالية: «يُرِيدُ اللَّهُ بَكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بَكُمُ الْعُسْرَ» (البقرة: ١٨٥)، و«مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكُنْ يُرِيدُ لِتُطَهَّرُكُمْ» (المائدة: ٦)، و«كِتَابٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي كِتَابٍ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذَكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ» (الأعراف: ٢)، والرواية الواردية عن النبي ﷺ حيث قال: «بعثت بالحنيفية السهلة السمححة».

**وسادساً:** لو أراد الشرع المنير هذه الدائرة الواسعة من المحارم بسبب الرضاعة لصرح النبي ﷺ (بدليل من القرآن) أن أحكام الرضاع كأحكام النسب. لكن لم يذكر في حديثه غير ما ورد في القرآن، وهما: الأم والأخت. وهذه حجة قاطعة وبرهان يبرهن على أن حرمة النكاح بسبب الرضاعة تتحصر في الأم والأخت. فعلى الفقهاء الاحتياط في إصدار الفتوى وتبيين أحكام الله، وأن يدققوا النظر في جميع زوايا الأمر وجوانيه؛ كي لا يقعوا مصاديق للآلية الكريمة القائلة: «أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ»، أي يشاركون الله في وضع الدين والتشريعات الإلهية. كما أن آيات عديدة رأت في نسبة أمر إلى القرآن أو الله دون برهان افتراء على الله، ومن يفعل ذلك فهو أكثر البشر ظلماً: «وَمَنْ لَمْ يَخْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (المائدة: ٤٥).

**وب سابعاً:** إن الحديث القائل: «لحمة كل حمة النسب»، مضافاً إلى أنه خبر أحد، يتفق كل الفقهاء بأنه ليس في شأن الحرمة والوجوب. في حين أن كون الذين رضعوا من صدر واحد محارم، ويحرم النكاح بينهم، من المحرمات التي لم يُفتَّ أَيُّ من الفقهاء باتساع دائريهم على أساس خبر أحد، وكما يقولون هم: «كأنهم نسوا في الفروع ما بنوا عليه في الأصول». فإن قلنا: إن هذا الخبر ليس ملطفاً فيجب أن نبين كيف كانت الأمة تعامل في أيام النبي ﷺ، وحتى أيام الإمام الصادق ع، في هذا

الشأن. وإنْ اعتبرنا الحديث صحيحاً يعني ذلك أن للرضاعة أثراً كأثر النسب، وذلك بناءً على ما ورد في كتاب الله.

وإنْ قال بعض الفقهاء التقليديين بأن القرآن اختصر في بيان الحرمة الناتجة عن الرضاعة، وأرجأ تفصيلها إلى الروايات، سنرد: أولاً: إن التموزج الأدنى يدل على الشخص الأعلى بطريق الأولوية. ثانياً: إن كان الأمر هو الاختصار لم يتم اختصار القول المبسوط المشتمل على عشر كلمات، وبعد جميع المحارم السبعة بفعل النسب المذكورة في الآية، بقولٍ يتَّأْلِفُ من ثلاثة كلمات: (وَهُنَّ مِنَ الرَّضَاعَةِ)، ليَدَلَّ على المحارم السبعة بالنسبة جمِيعاً!

لكنْ، مع الأسف، نجد أن هؤلاء الفقهاء وسَعُوا من دائرة المحارم، من اثنين إلى اثنين عشر، ومن ثم جعل فقهاء السنة المحارم أربعة عشر، وألحقو بها العلاقات السببية، حَسْبَ ما اصطلاح عليه الفقهاء: «المصاهرة»، وأضافوها إلى العلاقات النسبية. فإنْ أردنا افتراضاً أن نعمل بإطلاق الحديث، خلافاً للقرآن، فالعلاقات التي يحرم النكاح فيها بفعل الرضاعة هي فقط تلك العلاقات التي يمكنها أن تحل محل علاقات النسب السبعة، أي . كما أفتى الآخرون .. مضافاً إلى الأم والأخت بالرضاعة، بنت تلك الأم من زوجها الآخر، العمّة، والخالة، وبنت الأخ، وبنت الأخت أيضاً يكنَّ من عدد المحارم بالرضاعة. وقد أضاف هؤلاء المفتون زوجة الابن بالرضاعة وأمثاله من الذين تربطهم روابط السبب أيضاً، في حين أن الحرمة بالرضاعة تخص النكاح، وهل يمكن نكاح الذكرتين أو الأثنين؟ إذن لا معنى لحرمة الابن بالرضاعة على الرجل، والبنت بالرضاعة على المرأة!!

يقول الدكتور الصادقي في ذلك: غالب فقهاء الشيعة والسنة وسَعُوا دائرة المحارم بالرضاعة من شخصين (الأم والأخت بالرضاعة) إلى اثنين عشر، ثم أربعة عشر شخصاً، من النساء والرجال، متتجاهلين حكم القرآن. لكنْ إذا تمعنا في القرآن الكريم نجد أن الله سبحانه، بعد أن عدَ المحارم السبعة بالنسبة، ذكر شخصين فقط كمحارم بسبب الرضاعة، وأحق الأم والأخت بالرضاعة بالأم والأخت بالنسبة في حكم حرمة النكاح. إذن نصُّ الآية الكريمة: «وَأَمْهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْتُكُمْ

**وأَخْوَائُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ**» هو برهان على الحكم الصريح بحرمة نكاح الشخصين الخاضعين المذكورين بالرضاعة، دون الآخرين. ولا يصح إطلاقاً الاستناد إلى الحديث القائل: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»؛ لأن إطلاق الحديث لا يجعل نص الآية المقيد مطلقاً، ولا يؤثّر فيه. مضافاً إلى أن لدينا حديثاً عن المعصومين يوافق نص الآية. إذن المحارم بالرضاعة هم: ١. المرضعة التي أرضعت صبياً. ٢. اختك من الرضاعة التي رضعت معك من نفس المرضعة. ٣. البنت التي رضعت من أمك، أرضعتك أمك أو لا<sup>(٢٧)</sup>.

## ٢. العلاقات الاجتماعية بين المرأة والرجل—

من القضايا التي تشغل الناس والمتشرّعين دوماً موضوع «كيفية العلاقة الاجتماعية بالأجنبي أو الأجنبية». ويفيد المتشرّعون حساسية بالغة إزاء هذا الموضوع.

### أ. موضوع النظر—

**«قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَفْضُلُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَيْرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ»** (النور: ٢٠).

١. في اللغة العربية العين هي عضو النظر، والبصر هو النظر. والأ بصار جمع البصر، والبصر هو عمل العين.

٢. «الغضّ» و«الغمض» كلمتان مختلفتان، وفي نفس الوقت متقاربتان. «الغمض» هو غلق العينين وطبق الجفنين، في حين أن «الغضّ» هو تقليص فتحة الجفنين وحدّة النظر، أو النظر بهدوء وتمّعن. وبالطبع حدة النظر غير البصيصة والتفرّج.

٣. ليس في الآية ما يدلّ على حرمة مطلق النظر. وبعبارة مبسّطة: لا تقول الآية لا تنظر أبداً، وإن نظرت أثمنت؛ فقد قال الله تعالى في الآية: لا تدفق النظر، ولم يقل: «أغمض»، أي لا تنظر أبداً. فالآية تقول: انظر، ولا تدفق النظر وتترجرج.

٤. ويقول تعالى: «أَبْصَارِهِمْ»، ولم يقل: «أَعْيُنِهِمْ»، أي انظروا نظرة قصيرة فاترة، ولا تنظروا للنساء نظرة تمعن حادة. وبذلك لا يجب على النساء والرجال عند مصادفة بعضهم أن يغمضوا أعينهم، أو يشيحوا بوجوههم، وعدم النظر إلى بعضهم،

أو عدم الحديث مع بعضهم، بل عليهم التزام العفة والطهر في النظر بوقار، وعدم التدقير والتمعن في النظر. وبعبارة مبسطة: أن تكون نظرتهم اعتيادية، وأن يتجنّبوا البصبية والتفرّج والتدقير في النظر. فلا ينبغي أن يغمض النساء والرجال أعينهم في الطريق، أو أن يخفضوا رؤوسهم حتى لا يروا طريقهم، بحيث يجد العُرف ذلك مضحكاً ومداعاة للسخرية. كما ينبغي أن يتجنّبوا النظارات المسمومة بالأهواء.

وبعبارة أخرى: «البصر» اصطلاحاً يدلّ على عضو العين، لكنَّ «العين» أيضاً تدلّ على هذا العضو، كما تدلّ على الرؤية الباطنية (الإدراك). وبهذا المعنى كلمة «البصر» تدلّ على ذات الرؤية، و«العين» تدلّ على إدراك الرؤية. والمثال على ذلك: الجملة المعروفة «أنت نور العين»، ولا يقال: «أنت نور البصر». ففي الجملة الأولى تدلّ على إدراك المحبة، ومعناها (أني أحبك)، لكن معنى الجملة الثانية هو أنك تثير عيني (كمالمباح)، والمراد هنا النور المادي، في حين أن المراد في الجملة الأولى هو الحبّ والتعلق. إذن «البصر» يدلّ على العين كعضو، و«العين» تدلّ على الرؤية الباطنة، وهو الإدراك.

٥. قد أغفلت كلمة «من» في هذه الآية (غفلوا عنها). وقد وردت «من» في موضعين من هذه الآية: ١. «من أبصارهم»، ٢. «من أبصارهن». وتدلّ «من» هنا على التبعيض، وتسمى «من» التبعيضية. وبهذا المعنى تقول الآية: غضوا بعضاً من بصركم، وهو النظر بريءة وعن شهوة. ولذلك حين الحديث عن حفظ الفرج (الغيرة) قيل: «ويَحْفَظُنَّ فُرُوجَهُنَّ»، ولم يؤتِ بكلمة «من».

٦. كلمة «الغضّ» تعني التقليل: «واغضّنْ من صوتك»، أي اغضض من صوتك، «إِنَّ الَّذِينَ يَغْضُونَ أَصْوَاتَهُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ»، أي تحدثوا عند الرسول ولكن لا ترفعوا أصواتكم. ولذلك «يغضّون من أبصارهم» تعني يقلّلون التدقير، ويغتربون من نظرهم.

وفي الآية الكريمة يقول الله تعالى: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ»، ففعل «يَغْضُوا» مجاز، فالجملة الشرطية المقدّرة هي: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ: غُضُوا من أبصاركم، فإنك إن تقتل لهم يغضّوا». و«يَغْضُضُنَّ» أيضاً مجازة في الآية الكريمة،

فهي قد عطفت على **﴿يَغْضُوا﴾**، و فعل الأمر فيها مقدّر.

٧. متعلق فعل **﴿يَغْضُوا﴾** و **﴿يَغْضُضُنَ﴾** محنوفٌ، وما من أثر له في الآية الكريمة. ولذلك لا تدل هذه الآية على الأمر الذي يجب غض البصر عنه. وربما يكون حذف المتعلق لوضوحة، أي غضوا البصر عن كل محرم. لكن لا تبيّن الآية الأمور التي يحرم النظر إليها، وبعبارة مبسطة: لا تبيّن الآية الجسم الذي علينا غض البصر عنه.

٨ اجتماع كلمات **(المُؤْمِنِينَ)**، **(يَغْضُوا)**، **(أَبْصَارِهِمْ)**، وكذلك **(المُؤْمِنَاتِ)**، **(يَغْضُضُنَ)**، **(أَبْصَارِهِنَّ)**، يبيّن أن غض البصر واجب على الجميع، كما في **﴿وَلَيَأْخُذُوا أَسْلَحَتِهِمْ﴾**، أي على كل شخصٍ أخذ سلاحه، و**﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾**، أي على كل شخصٍ غسل وجهه.

ويمكّنا الخروج بثلاث نتائج من ذلك:

١. الجميع مخاطب بالآية الكريمة، مسؤولاً كان أو من العامة.

٢. لا تبيّن الآية عقاب من لم يتلزم بهذا التكليف.

٣. موضوع الآية من الأمور الخاصة، ولا علاقة للآخرين به، أي إن على الرجل غض بصره، سواء كانت المرأة مستورة أو عارية، ولا تحمل المرأة وزر الرجل إذا نظر إليها. وكذلك هو حال المرأة إن نظرت إلى الرجل. وبالطبع هذا الستري في دائرة ما يجب ستراه في الحجاب، وليس في السترة عامة.

٩. ذكر **(المُؤْمِنِينَ)** و **(المُؤْمِنَاتِ)** بدل «الذين آمنوا» دليل على أن هذا التكليف هو لمن يعتبرهم العامة مؤمنين. إذن لا تخاطب الآية غير المسلمين، ولا من ليس لهم إيمان راسخ.

١٠. تكرار كلمة **«قُلْ»**، والفصل بين الآيتين، وذكر كلمات **(المُؤْمِنِينَ)** و **(المُؤْمِنَاتِ)** بصيغتي التذكير والتأنيث، كذلك كلمات **﴿يَغْضُوا﴾** و **﴿يَغْضُضُنَ﴾**، وغيرها، دليل على أن لكل من المرأة والرجل أحکامهما الخاصة، ولا يمكن استنتاج التكليف الذي يقع على عاتق أحدهما من تكليف الآخر.

١١. ذكر «من» التبعيّة في **﴿يَغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾** و **﴿يَغْضُضُنَ مِنْ**

أَبْصَارُهُنَّ»، وعدم ذكرها في «يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ»، وغيرها، ربما يكون دليلاً على أن ليس في الفرج ما يُباح، لكن في النظر هناك حدود مباحة.

١٢. أحياناً يخدع الإنسان نفسه، ويختلف حججاً ومبررات يبيح بها لنفسه المحرّم، أو حتى يوجبه لنفسه. كما قد يفتري على نفسه بأنه آثم. ولذلك يقول الله في القرآن: «إِنَّ اللَّهَ خَيْرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ»، وبذلك يحدّر الجميع بأنه يرى أفعالهم وسجياتهم كما هي، وهو عليم بها.

١٣. إن بحثنا موضوع النظر في القرآن الكريم علينا القول بأن الآية ٥٢ من سورة الأحزاب تذكر ضمنياً النظر إلى المرأة، لكن لا إشارة سلبية في ذلك، بل يفهم منها أن هذا النظر مباح. بل إن فيه التفاتة إلى جمال المرأة، وهو ما يضاعف من حساسية الموضوع: «لَا يَحِلُّ لِكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدِهِ وَلَا أَنْ تَبْدِلَ بَهْنَ مِنْ أَنْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنَهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَّقِيبًا». ويرى البعض أن مضمون الآية يدل على جواز النظر إلى المرأة الأجنبية<sup>(٢٨)</sup>. لكن لا يتفق هذا التفسير مع ما ترمي إليه الآية.

ما نستتجه من الآية أن ما يُدعى وجوده من دليل في هذه الآية على أن «نظر المرأة إلى الرجل ونظر الرجل إلى المرأة حرام» لا وجود له إطلاقاً. بل على عكس ذلك، تدل الآية على أن بعض النظر محرّم، ولم تمنع النظر التلقائي. ويدل منطق الآية على أن ما منع هو النظر بشهوة.

وبالطبع ليس مخاطب «قُلْ»، وهو فعل أمر، جميع الناس، بل الخطاب هنا موجّه إلى شخص النبي ﷺ. فالمخاطب محفوظ، وهو: أيها النبي، قُل للمؤمنات. و«قُلْ» هذه لا تدل على وجوب الحجاب، بل تبيّن أن على النبي إخبار الناس بهذا الحكم، وليس هناك من قرينة تتّصل بهذا الفعل تثبت وجوب الحجاب أيضاً.

وبعبارة أخرى:

١. «قُلْ» في هذه الآية فعل أمر. لكن هذا الأمر من باب النصح والإرشاد، وليس من باب أوامر الولي. والنصح والإرشاد يدل على استحباب الحكم، واعتباره أمر الولي يحتاج قرينة خارجية، وهي لم تتوفر في هذه الآية. إذن فعل الأمر هذا من

## باب النصيحة والإرشاد.

٢. **﴿فُلّ﴾** أمر لحامل الوحي، وليس للمكالفين، أي بما أن النبي حامل للوحي يجب عليه إبلاغ الناس حكم الله (مستحبًا كان أو واجبًا). وما من دليل على أن هذا الأمر موجة للمكالفين. وبعبارة أخرى: فعل الأمر هذا مخاطب النبي في تبلغ أمر إرشادي، ولم يخاطب المكالفين، ويجب على النبي إبلاغه للناس. فهل خطاب النبي ﷺ للناس من باب النصيحة والإرشاد أو من باب أمر الولي؟

خطاب النبي للناس أيضًا من باب الإرشاد والنصح؛ إذ يحمل أمر الله للنبي صبغة الإرشاد والنصح، ولو كان يحمل طابع الإرشاد للنبي والإلزام للمكالفين لوجب وجود قرينة لفظية أو معنوية. ثم إن النبي ليس مشرعاً، وليس له تشريع الأحكام، إذن للخطاب الموجه للنبي طابع النصيحة والإرشاد.

٣. في زمن نزول الآية، كما سيأتي توضيحه، كثير من الناس إما كانوا عراة؛ بسبب الفقر، أو لم يتمكنوا من ستر مواضع كثيرة من أجسادهم. وقد بُني الإسلام على السماحة والعدل، ولذلك يكون أمر الولي بتكليف (واجب) فوق وسع المكلف وطاقته قبيحاً من قبل الشارع، ولم يأت الله بالقبيح. فالناس آنذاك كانوا يأكلون حتى السعال؛ بسبب الفقر، ولم يملكون الثياب، أو كانت ثيابهم بالية، حتى قام بعضهم بالطواف عارياً. وكان ذلك حال الحضر، فما بالك بحال البدو؟! والزينة التي تتحدث عنها الآية هي الحلي التي تزيّن الجسد، وليس الجسد ذاته؛ والدليل على ذلك:

١. ليس هناك ما يبرر اعتبار جميع جسد المرأة زينة، فالستر واجب تحقيقاً للعرفة، وليس لأن الجسد زينة. كما أن الستر (وليس الحجاب) واجب على الرجل أيضاً، ولم يقل أحد أن جسد الرجل زينة.

٢. موضوع الآية هو الحجاب، وليس الستر.

٣. قد تم الفصل بين موضوع الآية حول الحجاب: **﴿وَلْيَضْرِبْنَ بَعْمَرِهِنَ عَلَى جَيْوِهِنَ﴾** وموضوع عدم إظهار الزينة: **﴿وَلَا يُبَدِّلِنَ زِيَّهِنَ﴾**، وفي ذلك قرينة محكمة على أن جسد المرأة ليس بزينة، بل الزينة هي الحلي التي تعلق بالجسد. وقد فصلت

هاتين الجملتين «بالواو»، التي تسمى «واو» التقطيع، كما تم الفصل بين الحكمين بالواو.

### بـ. هل الحديث والمزاح مع النساء، وإثارة ضحكتهن، حرام؟

يقول القرآن الكريم: «ولَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعَجْلٍ حَتَّىٰ فَلَمَّا رَأَى أَيْدِيهِمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكْرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِفَةً قَالُوا لَا تَخْفَ أَنَا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ قَوْمٌ لُّوطٌ وَّأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحَّكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ وَقَالَتْ يَا وَيْلَنَا أَلَيْهِ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ قَالُوا أَنْعَجَبَنَا مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحْمَةُ اللَّهِ وَبِرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلُ الْبَيْتِ إِلَهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ» (هود: ٦٩)

١. مجرد الحديث والمزاح ليس محظياً. المحرّم هو المزاح غير اللائق، والخارج عن العُرف.

٢. يؤكد الإسلام على اتباع السماحة في التعامل الاجتماعي مع المرأة. ولو قدم الإسلام في هذا الإطار صورة غير طبيعية وغير سليمة للحالة المطلوب تحقّقها فسيواجهه نصف سكان الأرض إشكاليات عصبية. كما أن في القرآن الكريم عديداً من الأمثلة على التسامح في التعامل مع المرأة، ومنها: طريقة تعامل النبي إبراهيم وسارة مع رُسُل الله.

٣. بناءً على ما ورد في الآية الكريمة كان رسول الله يشبهون الإنس تماماً، حتى جاءهم النبي إبراهيم بالطعام. ويظهر من طريقة تقديم الطعام أن سارة لم تقم بإعداد الطعام بمفردها، بل كانا يتربّدان على المطبخ في حضور الضيف، وكان النبي إبراهيم يساعد زوجته في طبخ الطعام وإعداده.

٤. لم يقتصر حديث رُسُل الله على النبي إبراهيم، بل كانوا يتحدثون مع زوجته، وبشّروها بمولود في شيخوختها. كما كانت تحدث زوجة النبي إبراهيم إليهم، ولم تكن تخفي نفسها عنهم، بل كانت واقفةً عندهم، وضحكت من حديثهم. ولذلك هناك يوم شاسع بين سلوك المؤمنين، الذين يخفون زوجاتهم عن

ضيوفهم، وسلوك أعظم أنبياء الله، وينافي تهجمهم ما ذكره الله تعالى في القرآن الكريم عن سيرة أوليائه في حياتهم، وقد وقع أولئك في الإفراط.

٥. إن قيل: إن زوجة النبي إبراهيم كانت عجوزاً علينا القول: إنها وإن كانت في عمر الشيخوخة، لكنها كانت تتمتع بنشاطٍ وحيوية، ما جعل الآية تذكرها بلفظ «امرأة»، ولم تقل: إنها «عجوز»، كما كانت لا تزال قادرةً على الحمل والإنجاب، ولم تكن طاعنةً في السن. وقد حدث ضيوف النبي إبراهيم عليهما السلام، الذي توجس منهم خيفة، زوجته بسهولة وبساطة، على طبع البشر، وضحك من حديثهم.

٦. يسمى البشر بشراً لأنهم يتكلّمُون ويناقشون وبواشر الآخرين ويحدّثونهم. ولذلك إن عمل رجل أو امرأة في دائرة أو غرفة، وأثار دهشة أحدهما أمر ما وضحك، فليس هناك ما يواحد عليه: فقد كان الأمر كذلك في بيت الله إبراهيم عليهما السلام، فقد جلست امرأته مع الضيوف، وتحدّثت معهم، وتحدّث الضيوف مع النبي إبراهيم وزوجته، ولم يكن هناك من حائط أو ستار يفصل بينهم، وكان التعامل فيما بينهم بتلقائية وإنسانية، وكان النبي إبراهيم يعامل زوجته بسماحة.

٧. تبيّن هذه الآية أن الرجل والمرأة يتشاركان الحديث، ولا يحدّ الجنس من ذلك. بالطبع ينبغي تجنب الفجح والحديث المنسول، كما يقول القرآن الكريم: «فلا تُخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ» (الأحزاب: ٣٢)، ولا حدود أخرى غير ذلك في الحديث. كما أنه ليس هناك ما يمنع المزاح لمع الالتزام بالأخلاق. فالمانع والمحظر المتعسف والإفراط فيه ينتهي إلى الفساد والدمار، بدل تحقيق الأمان والصون؛ إذ من ناحية «إنَّ النَّفْسُ لِأَمَارَةٍ بِالسُّوءِ» (يوسف: ٥٣)؛ ومن ناحية أخرى «الإِنْسَانُ حَرِيصٌ عَلَى مَا مُنِعَ». فالتسهير والتكميل يزيد من رغبة الآخر على الاطلاع.

**النتيجة:** نستنتج مما ورد أنه لا إشكال في المزاح مع المرأة، وضحكها مع الأجانب (إنْ كَانَ تلقائياً)، والحديث معها في أي موضوع (ما كان في إطار المشروع)، وكل ذلك جائز. وينبغي الحرص على تحقق الشروط الخمسة عشر في ما يخص النساء.

ج. هل للمرأة والرجل الأجنبيان أن يتتصافحا حين اللقاء؛ لكونهما أقارب أو أصدقاء؟ وهل ذلك يخالف الشرع؟ —

### الرأي المشهور هو عدم جواز المصافحة —

الحكم المشهور بين عوام الناس والمسلمين هو عدم جواز مصافحة المرأة والرجل إطلاقاً، أي إن الفكرة التي يحملها المجتمع الإسلامي في هذا الخصوص هي أن ملامسة يدي المرأة والرجل الأجنبيين خلاف الشرع ومنكر، حتى عدّوها إثماً عظيماً.

وبالطبع لهذه الفكرة جذور في الروايات. وفي الحقيقة إن رأي الفقهاء، وبتبعهم المسلمين، ينشأ من عدّيـر من الروايات التي نسبت إلى النبي الأكـرم ﷺ في هذا الخصوص. ومع أن جميع هذه الروايات سعـت إلى إثبات عدم ملامسة يد النبي أـيدي النساء، لكنـها تختلف في محتواها، حتـى أـنـنا نجد تعارضـاً فاحـشاً وتناقضـاً فيما بينـها. وهذا التعارض والتناقض، أو بعبارة أخرى: الاضطراب وعدم الانسجام بين هذه الروايات، يؤـدى إلى التشـكيـك في صـحتـها وحـجبـتها. والـحـقـيقـة هي أن وـاسـعـي الأـحـادـيـث المـتـشـرـعـيـن فيـ القـرنـ الـأـوـلـ بـذـلـلـوا جـهـداً وـاسـعـاً لإـثـبـاتـ أنـ النـبـيـ ﷺ لمـ يـصـافـحـ النساءـ، لاـ فيـ الـبـيـعـةـ، وـلاـ فيـ مـوـاـضـعـ آخـرـيـ. وـقـدـ أـنـفـرـتـ جـهـودـهـمـ، حتـىـ تـجـدـ الـاعـتـقادـ بعدـمـ مـصـافـحةـ النـبـيـ لـلـنـسـاءـ فيـ الـمـجـتمـعـ الـإـسـلـامـيـ، وـاتـسـعـتـ دـائـرـةـ الـاعـتـقادـ بـهـ إـلـىـ جـمـيعـ الـمـسـلـمـينـ، وـأـدـىـ إـلـىـ ظـهـورـ الـحـسـاسـيـةـ الشـدـيـدةـ حـيـالـ هـذـاـ الـمـوـضـوعـ، وـصـوـلـاًـ إـلـىـ عـدـ المصـافـحةـ بـيـنـ الـمـرـأـةـ وـالـرـجـلـ عـيـنـ الـفـسـقـ وـالـدـعـارـةـ، أـوـ تـروـيجـاًـ لـهـمـاـ.

لـكـنـ يـجـبـ الـعـلـمـ بـأـنـ هـذـهـ الرـوـاـيـاتـ تـقـضـ بـعـضـهـاـ.

مـلـاحـظـةـ: لمـ يـرـدـ فيـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ أـيـ نـهـيـ أوـ إـبـاحـةـ فيـ شـأنـ الـمـصـافـحةـ.

بعـضـ هـذـهـ الرـوـاـيـاتـ يـنـفـيـ حدـوثـ أـيـ مـصـافـحةـ بـيـنـ النـبـيـ وـالـنـسـاءـ، وـيـعـتـقـدـ روـاتـهاـ

بـأـنـ بـيـعـةـ النـسـاءـ معـ النـبـيـ تـمـتـ بـالـقـولـ، وـلـمـ يـصـافـحـهـنـ النـبـيـ حـيـنـ الـبـيـعـةـ:

١. تـقـولـ عـائـشـةـ: «كـانـ النـبـيـ ﷺ بـيـاعـ النـسـاءـ بـالـكـلـامـ بـهـذـهـ الـآـيـةـ: ﴿لـا يـشـرـكـ بـالـلـهـ شـيـئـاً﴾»، قـالـتـ: وـمـا مـسـتـ يـدـ رـسـوـلـ اللـهـ ﷺ اـمـرـأـ إـلـاـ اـمـرـأـ يـمـلـكـهـاـ».<sup>(٢٩)</sup>
٢. عـنـ عـرـوـةـ بـنـ الـزـيـرـ، أـنـ عـائـشـةـ زـوـجـ النـبـيـ ﷺ قـالـتـ: كـانـ الـمـؤـمنـاتـ إـذـا

هاجرن إلى رسول الله ﷺ يمتحن بقول الله عز وجل: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَايِعْنَكَ عَلَى أَن لَا يُشْرِكُنَّ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِيْنَ» إلى آخر الآية، قالت عائشة: فمن أقر بها من المؤمنات فقد أقرت بالمحنة، وكان رسول الله إذا أقررن بذلك من قولهن قال لهن رسول الله: انطلقن فقد بايعنكم. ولا والله ما مسست يد رسول الله يد امرأة قط غير أنه يبايعهن بالكلام. قالت عائشة: والله، ما أخذ رسول الله على النساء قط إلا بما أمره الله تعالى، وما مسست كف رسول الله كف امرأة قط، وكان يقول لهن إذا أخذ عليهن: قد بايعنكم كلاماً<sup>(٣٠)</sup>.

فهم يعتقدون بأن النبي ﷺ قد قال: «لا أمسن أيدي النساء»<sup>(٣١)</sup>. وقد نقل أن النبي ﷺ كان يمتنع عن مصافحة النساء، وإن طلبن ذلك.

٢. عن أميمة بنت رقيقة قالت: أتيت رسول الله ﷺ في نسوة نباعه، فقلنا: نبايعك يا رسول الله على أن لا تشرك بالله شيئاً ولا نسرق ولا نزن ولا نقتل أولادنا ولا نأتي ببهتانٍ نفتريه بين أيدينا وأرجلنا ولا نعصيك في معروف، فقال رسول الله: في ما استطعن وأطقتن، قالت: فقلنا: الله ورسوله أرحم بنا من أنفسنا. هلم نبايعك يا رسول الله، فقال رسول الله: إني لا أصافح النساء، إنما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة<sup>(٣٢)</sup>.

٤. ...قال: أخبرتني أميمة بنت رقيقة: أتيت رسول الله ﷺ في نسوة نباعه، فاشترط علينا ما في القرآن، أن لا تسرقن ولا تزنن ولا تقتلن أولادكن ولا تأتين ببهتان، ثم قال: في ما استطعن وأطقتن. فقلت: الله ورسوله أرحم بنا من أنفسنا، فقلنا: ألا تصافحنا يا رسول الله؟ قال: إني لا أصافح النساء، إنما قولي لامرأة كقولي لمائة امرأة<sup>(٣٣)</sup>.

٥. ويقال: إن النبي ﷺ رفض مصافحة امرأة مدت يدها إليه؛ للبيعة: «حدثني شهر بن حوشب أنه لقي أسماء بنت يزيد، قال: فحدثتني أنها بايعت رسول الله يوم بaidu النساء، فمالت فمدت يدها لتباعه، فقبض يده، وقال: إني لا أصافح النساء، ولكن إنما أخذ عليهن في القول»<sup>(٣٤)</sup>.

٦. سمعت شهر بن حوشب قال: قالت أسماء: جئت رسول الله لنباعه في نسوة،

فعرض علينا رسول الله، فأخرجت ابنة عمٍ لي يدها لتصافح رسول الله، وعليها سوار من ذهب وخواتيم من ذهب، فقبض رسول الله يده، وقال: إني لا أصافح النساء»<sup>(٣٥)</sup>.

على الرغم مما ورد في هذه الروايات من أن النبي ﷺ امتنع عن مصافحة النساء إطلاقاً، وحتى أمر البيعة الخطير أيضاً تمَّ مع النساء بالقول فقط، لكن هناك روايات تدلّ على أن البيعة لم تتم بالقول فقط، بل كان النبي ﷺ يطلب إناء ماء، ثم يغمس يده فيه، ومن ثم تغمس النساء أيديهن في الماء، ليكون ذلك بديلاً عن المصافحة:

١. «قالت (أم حكيم): يا رسول الله كيف نبaiduك؟ قال: إني لا أصافح النساء. فدعا بقدح من ماء، فأدخل يده ثم أخرجها، فقال: أدخلنَّ أيديكُنَّ في هذا الماء، فهي البيعة»<sup>(٣٦)</sup>.

٢. «وروى ابن مردوديه، في تفسيره، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده قال: كان رسول الله ﷺ إذا صافح النساء دعا بقدح من ماء، فغمض يده فيه، ثم غمسَ أيديهنَّ فيه، وكانت هذه بيعتهنَّ»<sup>(٣٧)</sup>.

٢. وقد ذكر البعض في طريقة البيعة بأن النبي أمر بإحضار إناء ماء، وكان يغمس يده فيه، ثم تغمس النساء أيديهنَّ فيه من الجهة الأخرى<sup>(٣٨)</sup>.

ويفتقر تلخيص هذه الطريقة الغريبة إلى النضج، حتى أدعى البعض أن النبي ﷺ كان يمرّ بعدم من النساء، فأرذنَّ بيته ومصافحته، لكنه طلب في هذه الحالة أيضاً إناء ماء: لإتمام البيعة والمصافحة غير المباشرة، فغمض يده فيه، وأمر النساء أن يغمضنَّ أيديهنَّ فيه، فكانت بيعتهنَّ على هذا النحو<sup>(٣٩)</sup>.

هذا في حين يأتي عددٌ من الأحاديث المشهورة على ذكر مصافحة النبي ﷺ النساء من وراء الثوب أو القماش، فكان يضع قطعة قماش أو جزءاً من ثوبه على يده ويصافحهنَّ. وفي الحقيقة كان القماش يحول بين يده وأيديهنَّ. ولا تزال رواسب من هذه الطريقة في المصافحة باقيةً لدى البعض.

١. «عن سعيدة وأيمنة، أختي محمد بن أبي عمر، قالتا: دخلنا على أبي عبد الله، فقلنا: تعود المرأة أخاكا في الله، فتصافحه؟ قال: نعم، من وراء ثوب. كان رسول

الله يلبس الصوف يوم بايع النساء، فكانت يده في كمه وهنّ يمسحون أيديهنّ  
عليه»<sup>(٤٠)</sup>.

٢. عن عامر الشعبي قال: بايع النبي النساء وعلى يده ثوبٌ عن الشعبي، أن النبي حين بايع النساء وضع على يده بردًا قطريًا فباعهن. قال: والأكثر على أنه قال: إنّي لا أصافح النساء»<sup>(٤١)</sup>.

٣. ذكر الطبرسي الطرق الثلاث المذكورة لبيعة النساء مع النبي ﷺ (أي بالقول، وبغمض الأيدي في إماء ماء، ومن وراء ثوب): «وروى الزهرى، عن عروة، عن عائشة قالت: كان النبي ﷺ يبايع النساء بالكلام بهذه الآية: «أَنْ لَا يُشْرِكَنَّ بِاللَّهِ شَيْئًا»، وما مسَتْ يد رسول الله ﷺ يد امرأة قط، إلَّا يد امرأة يملِكُها. رواه البخارى في الصحيح. وروى أنه ﷺ كان إذا بايع النساء دعا بقدح ماء، فغمض فيه يده، ثم غمسنّ أيديهنّ فيه. وفيه: إنه كان يبايعهنّ من وراء الثوب، عن الشعبي»<sup>(٤٢)</sup>.

٤. وقد ورد تفريع على الأمر، وتم الادعاء بأن النبي ﷺ صافح العجائز، لكنه لم يُجزِّ مصادفة الشابات: «روى أن النبي ﷺ كان يصافح العجائز في البيعة، ولا يصافح الشواب...»<sup>(٤٣)</sup>.

يعصف الشك والريبة بحقيقة المصادفة.... ويطرح السؤال نفسه: بأي طريقة تمّت بيعة النبي؟ ١. بالقول؟ ٢. إباناء ماء؟ ٣. بالصادفة من وراء قماش كحائل؟ وإن اطلعنا على الرأى المهمل وغير المشهور علينا إضافة احتمال رابع. فهل هذا التعارض واختلاف الاحتمالات ينتهي إلى العلم؟<sup>(٤٤)</sup>.

وقد نشأت هذه الاحتمالات الأربع من روایات تعود إلى القرن الأول. وهذه الروایات ظنیة، وحجیة الظن معيبة ومقدوح بها، ولا قيمة للظنون.

### **الرأي غير المشهور هو جواز المصادفة —**

لا شك في أن نهج النبي ﷺ كان يتجه نحو «السمو بمكانة المرأة»، ومما لا شك فيه أيضاً أن امتياز بعض الرجال عن مصادفة النساء قبل الإسلام كان بوازع من نظرتهم الدونية إليهن، ولم يكن وقاية من تبعاتها إطلاقاً. كما لا يمكن إنكار

وجود ممانعة تجاه السمو بمكانة المرأة واحترامها من قبل الرجال الذين ينظرون إليها بازدراة. وربما يكون «الرکون إلى أخلاق الجاهلية الفظة» منشأ اختلاف روايات «النهي عن مصافحة الرجل والمرأة».

وبالطبع يدعى السرخي، وكذلك الآخرون، أن السبب وراء تحريم مصافحة المرأة والرجل هو انتقاء الفتنة (فتنة الجنس، وهياج الشهوة). ويعتقد أنه في حال ضمان السلامة من هذا الخطر فلا مانع في المصافحة: «...ولأن الحرجة لخوف الفتنة. فإذا كانت ممن لا تشتهي فخوف الفتنة معدهم». وكذلك إن كان هو شيخاً يأمن على نفسه عليها فلا بأس بأن يصافحها. وإن كان لا يأمن عليها أن تشتهي لم يحل له أن يصافحها، فيعرضها للفتنة، كما لا يحل له ذلك إذا خاف على نفسه<sup>(٤٥)</sup>.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار هذا الأمر فائي خوفي وأي فتنة في زحمة البيعة؟ وذلك بالنسبة لنبي جاء بدين جديد، وهو معصوم من قبل الله إطلاقاً، فحتى فكرة الإثم والمعصية لا تراوده، ولا النساء اللائي ينظرن إليه كرسول من الله، ويتهففن للقاءه. لكن إن انتفى موضوع الفتنة والشهوة من أمر بيعة النساء للنبي، وافتراضنا أن عدم المصافحة في تلك الروايات ينشأ من النظرية الدونية للمرأة وازدرائها (ومن المشهور أنهن كانوا يدفنون البنات (نساء المستقبل) آنذاك)، فعلينا القول: هل يمكن تصديق أن النبي الذي كان داعياً إلى احترام المرأة أن يزدريها، ويمنع عن مصافحتها، ويرد الأيدي التي مدتُّ إليه، ويتلذّب بمشاعر الشوق واللهمّة من قبل النساء الملتقات حوله «عجائز وشابات» حتى يباينه على أنه رسول الله؟! لا ينكر هذا السلوك على منْ وصف في القرآن «لينا»، و«أسوة» و«على حُقْ عظيم»<sup>(٤٦)</sup> وألا يستبعد حصوله منه؟ فائي منكر كانت تتطوى عليه بيعة النساء، حتى يضطر النبي للقول صراحة: «إنِّي لا أصافح النساء»، أو يتبَّع سلوكاً عجيباً، بدَّل المصافحة، تجاه نساء ملأ الشوق واللهمّة قلوبهن؟! تلك النساء اللائي كان أقرب الناس إليهن يمضون إلى غزوات النبي ليغدو أنفسهم في سبيل تحقيق أهداف النبي الإلهية. وكُنَّ في المعارك يتعاهدنَ أمر رعاية المجاهدين، ولم يتركُنَ النبيَ وقت المحنَّ أبداً.

ونستعرض هنا أخباراً عن المصافحة:

١. قالت امرأة اسمها سوداء: «ثم أتيت النبي ﷺ؛ لأباعه، فقال: انطلق فاختضبي، ثم تعالى حتى أباعك»<sup>(٤٦)</sup>.
  ٢. سوداء بنت عاصم قالت: «أتيت رسول الله ﷺ أباعه، فقال: اختضبي، فاختضبت، ثم (جئت) فباعته»<sup>(٤٧)</sup>.
- هاتان الروايتان في الحقيقة رواية واحدة بسندين ونصيئن مختلفين، ويدلان على أن النبي ﷺ لم يصافح تلك المرأة فحسب، بل يبدو أنه التفت إلى ما تقتضيه الأنوثة، أي ضرورة الزينة المعتادة، وعدم تشبيهها بالرجال.
- وقد ذكر ابن حجر الروايتين بسنديهما<sup>(٤٨)</sup>، كما نقلهما الهيثمي<sup>(٤٩)</sup>.
- وقد ذكر الشيخ الطوسي في ذلك ما يلي:
٣. «أومأت امرأة من وراء ستير بيدها إلى رسول الله ﷺ، فقبض يده، وقال: ما أدرى أيد رجل أو يد امرأة؟ قالت: بل امرأة، قال: لو كننت امرأة لغيرت أظفارك بالحناء»<sup>(٥٠)</sup>.
  ٤. أرادت هند بنت عتبة أن تبaidu النبي فقال: «لا أباعك حتى تغيري كفيفك، كأنهما كفانا سبع»<sup>(٥١)</sup>.
  ٥. عن ابن عباس: «إن امرأة أتت رسول الله ﷺ تبaiduه، ولم تكن مختضبة، فلم يباعها حتى اختضبت»<sup>(٥٢)</sup>.
  ٦. ورد في تفسير «كتاب العزيز»: «ثُمَّ مَدَ يده من خارج البيت، ومددنا أيدينا من داخل البيت، فقال: اللهم اشهد، فباععناه»<sup>(٥٣)</sup>.
- النتيجة: ١. لم ترد في القرآن الكريم أي آية في حرمة مصافحة الرجل والمرأة ولو بشكل غير مباشر. وقد يكون ذلك أول برهان على جوازها.
٢. يبدو أن لا وجود لحديث مستقل يدل على حرمة مصافحة المرأة والرجل. وما ذكر كان حول بيعة النساء مع النبي ﷺ.
٣. في الأحاديث حول بيعة النساء للنبي ﷺ كثير من التعارض، وذكر فيها حصول أفعال غريبة.
  ٤. هناك أحاديث تدل على أن النبي ﷺ قام بمصافحة النساء، ومبايعتهن

مباشرةً.

### الدليل على جواز المصادفة—

إنْ اعتبرنا الخوف من الواقع في فتنة الشهوة علَّةً في عدم جواز مصادفة المرأة والرجل، وبذلك يصبح عدم الجواز معلولاً لعلة الخوف، فعلينا القول: إنْ سقطت العلة جازت المصادفة، بناءً على القاعدة التي طبَّقت على حجاب المرأة، ولا تشوبها حرمة أو كراهيَة من الناحية الشرعية. وبالطبع لا يعني ذلك أن الأئمَّة المعصومين عليهم السلام كانوا يصادفون النساء دائمًا، لكنْ يمكن القول: إنهم لم ينهُوا عنها، كما أنهم كانوا يعتقدون بجواز الزواج المنقطع، لكنهم لم يمارسوه. وإنْ اعتبرنا عمل المعصوم حجةً فأيُّ عمل ذلك الذي يكون حجةً؟ هل نسبة أعمال متعارضة للنبي ﷺ حجةً (والقيام بأعمال كهذه بعيدٌ عنه كلَّ البعد)؟ وهل هناك قولٌ صريح وقاطع بسنده صحيح عن الأئمَّة عليهم السلام يعارض مصادفة المرأة والرجل؟ إن عدم وجود حججٍ كهذه يتبيَّن إقامة أصل البراءة<sup>(٥٤)</sup>، وبذلك يكون الأساس عدم تحقُّق الحكم (عدم الحرمة) على المصادفة. على الرغم من اعتقادِي بأن مجرد المصادفة بين المرأة والرجل لا تؤدي إلى أي مفسدةٍ (إطلاقاً).

**النتيجة النهائية:** ليس هناك ما يمنع مصادفة المرأة والرجل مع زوال علَّة عدم الجواز (إثارة شهوة الطرفين، أو خوف الفتنة).

### ٣. الزواج القسري—

أحد أكثر مشاكل المرأة تعقيداً اليوم هو موضوع طريقة زواجهما. الزواج الذي سيغيرُ مسار حياتها، ويحددُ مستقبلها. وبين استطلاع طرائق الزواج في الثقافات الإيرانية المختلفة أنَّ المتدينين «المتشدِّدين» يرغمون بناتهم على الزواج، وليس للبنَّ رفض هذا القسر؛ فاما أن ترضى بالزواج؛ او تقضي من العائلة، وتعرف بالعاصية الجامحة. ويؤدي ذلك إلى خيبة البنَّ في حياتها، فلا تحظى بحياة زوجية حميمة مع زوجها. وبدل أن تهُنَّ البنَّ تعيسة الحظ بالحب والفرام ترى زوجها مجرماً، وأباها

وعائلتها ظالمين.

ولا يمكن إنكار زيادة هذا النوع من الزواج في المجتمعات المتميزة بشكل ملحوظ. فنظرية خاطفة على ثقافة إيران قديماً، وأفغانستان و العراق اليوم، وحتى المدن الكردية الإيرانية قديماً، كما اليوم، وكذلك بعض مدن جنوب إيران، كافية لأن ندرك وجود هذه الظاهرة المسئومة. فال غالب الزيجات في هذه العوائل تكون إما في إطار الأقارب؛ أو قسراً. وتواجه المرأة غضباً عارماً من أقاربها إن لم ترضخ لهذا القسنر. ثم إن القسوة في التعامل مع المرأة لدى القبائل في جنوب إيران وكردستان العراق على أشدّها، فكما جاء في أحد التقارير: «رجل في ذي قعده أساء الظن بزوجته الثانية، فقطع رأسها ورأس ابنه البالغ من العمر ٧ سنوات، متهمًا إياها بالخيانة، وأن الصبي ليس ابنه».

ونجد هذه القسوة حتى في عدم الرضوخ للزواج القسري، فمثلاً:

١. في خريف عام ٢٠٠٢م وجدت عائلة في خوزستان بطاقة معايدة دون توقيع في حفيظة ابنتها، فقتلبت البنت بيد عمّها، وعُفت العائلة عن القاتل.
٢. تم رجم سعيدة، البالغة من العمر ١٤ عاماً، من بلوشستان، وقتلتها على يد أبيها وأخيها وأصدقاء أخيها؛ بسبب شكل أبيها بأن لديها علاقة (مع صبي).
٣. قطع أبو دلبر خسروي، البالغة من العمر ١٧ عاماً، رأسها في قرية قرب مريوان؛ لأنها كانت تتوي الطلاق من زوجها، التي أجبرت على الزواج به.
٤. رفضت ليلى في لرستان الزواج قسراً بابن عمّها، وهربت مع الرجل الذي كانت تحبه. وبعد أن وجدتها إخواتها وأبن عمّها ربطوها بشجرة وأحرقوها. وفي مدينة سقز قتلت «شنو فرهادي» بيد أخيها؛ لرفضها الزواج قسراً.
٥. كانت «فرشته نجاتي» أصغر من زوجها بـ ١٨ عاماً، وقد عادت إلى بيت أبيها مصممة على الطلاق، لكن قطع أبوها رأسها، متهمًا إياها باطلأ بعلاقة مع رجل آخر.
٦. خديجة شابة من مدينة عبادان، كانت تتوي الطلاق من زوجها المدمن على المخدرات، فاتصل زوجها بأعمامها، وأطلعهم على نيتها. وبناء على التقارير، أخذها

أعمامها عنوةً، وأركبوها السيارة، وخرجوا بها من المدينة، ثم قام أحدهم بتقييد يديها، وشرع الآخر بذبحها بسكين، لكنها نجت بأعجوبة<sup>(٥٥)</sup>.

٧. في فراشبند، في محافظة فارس، رفضت سوسن، البالغة من العمر ١٧ عاماً، الزواج بابن عمها، ولذلك قام أبوها وابن عمها بخنقها بعباءتها<sup>(٥٦)</sup>.

٨ أعلنت نفرين شيخ الإسلام، من الناشطات في محافظة كردستان، أنه في أواسط عام ٢٠٠٨ م تمت ١٥ عملية قتل في جرائم شرف في كردستان.

اطلعوا في هذه التقارير على جزء يسير من جرائم الشرف التي يكون السبب فيها الزواج القسري، والقصوة التي تواجهها الفتيات والشابات اللائي يُرددنَّ الطلق من أزواجهنَّ الذين يسيئون معاملتهن أو كانوا مدمنين، أو رفضن الزواج القسري. ولا يمكن نسبة هذا النهج إلى فقهاء الشيعة أو فتاواهم (بشكل عام)، وإن لم أتفَّ ذلك، لكنْ من المجحف أن ننسب جميع هذه الجرائم إلى فتاوى الفقهاء. لكنْ أذكر هنا بعض الفتاوى التي تنشأ عنها مثل هذه الجرائم:

يقول المقتَّن في المادة ٢٢٠ من قانون الجزاء الإسلامي: «لا يقاضي الأب والجد للاب على قتل ابنه، بل يكتفى بالحكم عليه بدفع دية القتل وتعزيزه». فعلى سبيل المثال: قبضت الشرطة على والد زهراء، البالغة من العمر ٧ سنوات، والذي قطع رأسها؛ بداعِ الشك، وحين وضعوا القيود في يديه قال معتراضاً: «لماذا تقييدوني، أنا ولِيُّ ابنتي».

#### ولنطلع على النقد الفقهي لهذه القضية:

أ. ليس في القرآن ما يمكن أن تبني عليه هذه الزيجات، ولا تدل أي آية من القرآن الكريم على جواز مثل هذه الأحكام. ولم يتم العثور إطلاقاً على أي آية تجيز هذه الزيجات، بعد البحث في الكتب الفقهية واستقصاء الموضوع. لذلك تفتقر هذه الأحكام إلى دليل من القرآن، وهو الذي يقول: «فَلَمَّا حَجَّةُ الْبَالِغَةِ».

بـ . كلَّ حديث من الأحاديث المتواترة والمعتبرة يجب أن يعرض على القرآن، ويجد له مؤيداً من القرآن الكريم (إلا في حال السنة القطعية). فيرفض الحديث الذي لا يجد مؤيداً من السنة القطعية أو القرآن الكريم. وأثبتت البحوث أن الفتوى التي

تخصّ «زواج البنت والصبي الصغيرين»، و«وجوب إذن الأب لزواج البنت»، و«جواز قتل الأب ابنته»، كلهَا ابنتت على أخبار آحاد، بل على خبر آحادٍ مفرد في بعض الأحيان. لكنَّ خبر الآحاد من أقسام الظن في علم الحديث، وكما قلنا في كتاب «سير أندشه»، الظن مرفوض، ولا يمكن أن يصبح أساساً للحكم، كما تقول الآية الكريمة: «وَلَا تَئْنُفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ».

النتيجة من «أ» و «ب»: ينبغي أن تنبذ هذه الروايات التي ليس لها ما يؤيدها من القرآن، ولم يتطرق القرآن قط إلى موضوعها. وبناءً على القرآن هي ظنٌ باطل، والأخبار التي وردت لتدعم هذه الفتوى كلهَا خبر آحاد، وذلك مرفوضٌ بحكم القرآن أيضاً. فبناءً على القرآن الكريم والسنّة القطعية لا شرعية لهذه الفتوى، والعمل بها بدعة. ولذلك: ١. «زواج البنت والصبي الصغيرين» ليس مشروعًا، ولا تحلّ البنت للصبي. ٢. «فسر البنت على الزواج» عملٌ باطل، ولا تحلّ للعرис، والمقاربة في هذه الزيجات محرمة. ٣. «قتل الأب ابنته» ليس مشروعًا، والأب الذي يقتل ابنته يجب أن يقاصر، كما في باقي جرائم القتل.

ج. يتم النكاح بين شخصين (امرأة ورجل عاقلين وبالغين). فالبنت دون البلوغ لا يمكن أن تكون طرفاً في النكاح «عقلاً وشرعاً»، وبعد البلوغ ليس لها إلا المضي في ما قررها لها الآخرون، وذلك ظلم. فإنَّ أتباع نهج كهذا قدّموا، وتمَّ قبوله، فما سبب جعله من أحکام الإسلام الأبدية؟ ينبغي الالتفات إلى أن الاستناد إلى أخبار الآحاد في القضايا المهمة مرفوضٌ، ولا يجوز إطلاقاً، ونفس المرأة وما لها وكرامتها وشرفها وحقوقها الشرعية من الأمور المهمة. إذن لا يصح إطلاقاً العقد في الموارد التالية:  
 ١. البنت دون البلوغ والرجل البالغ؛ ٢. الصبي دون البلوغ والبنت البالغة؛ ٣. الصبي والبنت دون البلوغ، والمضي فيه حرام. فالمفاسد المترتبة على نكاح البنت دون البلوغ من الظهور والسوء بما لا يدع مجالاً للشك في عدم جوازه. ويلزم تقبّل هذا الرأي فهم الأسس الأخلاقية والأنثروبولوجية وراءه. وقد جاء هذا الرأي على أساس الاجتهاد في الأسس (الأنثروبولوجية) والأصول (القرآن والسنّة القطعية)، وبالطبع يختلف عن الاجتهاد المصطلح.

د . الزواج من الحقوق القطعية والخاصة للأشخاص ، وليس لأحد التدخل في حقوق الآخرين ، أو وضع اليد عليها والتحكم بها . الزواج حق اختيار الزوج من هذه الحقوق الشرعية الخاصة القطعية للأشخاص ، بنتاً أم صبياً . وحتى النبي ﷺ منع من التحكم بحقوق الناس : **﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسِيْطِرٍ﴾** . فلا يمكن نفي هذا الحق الشرعي والعقلی والخاص عن أحد . فحرمة التحكم بحقوق الأشخاص الشرعية والخاصة من أحكام الإسلام الثابتة والقطعية ، ولا يمكن التحكم بها باسم الولاية ، ثم تبرير هذا التلاعب بأن للطفل أن يفسخ العقد بعد بلوغه . فالمفاسد التي يؤدّي إليها هذا النهج أظهر من الشمس .

وكما أطلعت في التقارير ، حتى الفتيات البالغات يحرمن حقوقهن في الاختيار ، فما بالك بالطفلة التي تُعد زوجة لطفلٍ منذ صغرهما ، ثم تقرر فسخ هذا القرار والاختيار الذي طال أمده ، وبات معروفاً ! وعلى أي حال لا يجوز التحكم في الزواج الذي هو من الحقوق الشرعية والخاصة للأشخاص ، لا عقلأً ، ولا شرعاً .

هـ . ننطر إلى عدة نقاط في ما يخص جواز قتل الأب ابنته :

١. ليس في القرآن ما يؤيد هذا الحكم ، وكما قلنا في القسم «أ» الحكم الذي لا يجد مؤيضاً من القرآن لا شرعية له .

٢. تم تأييد هذا الحكم بأخبار آحاد مفردة ، وكما قلنا في القسم «ب» لا شرعية إطلاقاً لأخبار الآحاد ، ولا يمكن الالتزام بها .

٣. النفس هي ملك الأفراد الخاص ، ولا يمكن للأخرين التحكم بها ، إلا حين حدوث جريمة عقوبتها القصاص . وهذه النفس من الأمور المهمة ، ولا يمكن الحكم في الأمور المهمة بأحاديث مزورة ، وباطلة ، وشنيعة ، منشؤها الخرافات والكذب .

يقول الشيخ الغروي الإصفهاني حول ذلك : «...لا تجيز أي آية في القرآن الكريم ذلك للأب . فإن كان للأب حقٌّ بسبب الشرف ، في قتل ابنته لم لا يرد نفس الحكم عن الابن الذي من الممكن أن يهتك حرمة عائلة؟ فليس لهذا القانون أي مؤيد من القرآن ، بل نشا عن حكم فقهى استند إلى خبر آحاد موضوع ، ثم دخل إلى قوانيننا الجزائية».

## النتيجة النهائية—

١. لا يجوز زواج البنت والصبي دون البلوغ بإذن أبيهما أو جدّها لأبيهما، والمضي فيه حرام.
٢. إن زواج البنت أو الصبي بشخص لم يختاروه حرام وباطل، وليس للأب ولاية على ابنته الراسدة إطلاقاً في أمر الزواج، وليس له التدخل في هذا الأمر (إلا إن كان هناك مشاكل أخلاقية أو جنسية أو غيرها في الرجل أو الفتاة المراد الزواج بهما).
٣. لا شرعية إطلاقاً لحكم جواز قتل الأب ابنته (والذي أفتى به فقهاء الإسلام)، والمضي فيه حرام، وينبغي قصاص الأب (القاتل)، كسائر المجرمين في جرائم القتل.

## ٢. ضرب المرأة—

من أهم آيات القرآن الكريم، وأكثراها إثارة للجلبة والجدل، والتي تم التركيز عليها كثيراً في شؤون المجتمع، ومن الآيات التي تتطرق إلى قضايا المرأة والعائلة، هي الآية ٣٤ من سورة النساء. وقد تصور بعض المفسرين أن موضوعها جواز ضرب المرأة<sup>(٥٧)</sup>. وقد علق عدد من الفقهاء جواز ضرب المرأة على إذن حاكم الشرع، على الرغم من أنهم اعتنقو بجواز ذلك، بناء على هذه الآية<sup>(٥٨)</sup>. لكن ذهب بعض المفسرين إلى بيان طريقة هذا الضرب؛ إذ يقولون: «نعم ينبغي اتناء الموضع المخوفة، كالوجه والخاصرة ومرار البطن ونحوه، وأن لا يوالى الضرب على موضع واحد، بل يفرق على الموضع الصلبة...»<sup>(٥٩)</sup>. وكذلك صاحب تفسير آلاء الرحمن يرى بأنه ينبغي أن لا يكون الضرب مبرحاً، أي لا يسبب الأذى والضرر. ويعتقد أنه حسب الظاهر اتفق المسلمين على هذا الشرط<sup>(٦٠)</sup>. كما اعتبر صاحب التفسير المنير الضرب غير المبرح هو الضرب دون التسبب بالأذى والضرر البالغين. فإن بالغ الرجل في ضرب المرأة وتعدي حدّه، وتسبب في هلاكها، يكون مسؤولاً. كما يستحسن أن لا يضرب موضعًا واحدًا، ويمتنع عن ضرب الوجه، فذلك موضع الجمال»<sup>(٦١)</sup>.

يمكننا إدراك عدة نقاط (مقبولة) في تفسير العلامة الصادقي الطهراني عليه السلام :

قد قام بتوسيع مفهوم «الرجالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» ليشمل «قائمات على الرجال»، بناءً على «وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ»، أي إن العلامة لم يحصر معنى القوام بالرجل، وبناءً على الآية الكريمة: «وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» يجد المرأة قائمة على الرجل أيضاً.

وقد فسر «الرجالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» على أنها من باب الحفظ والصون، ولم يجدها تعني أن للرجل ولایة ووصاية على المرأة. إن تغير العلة يستقطع المعلول، ولذلك يقول العلامة: «في المقابل النساء أيضًا قائمات على الرجال، أي لديهن إنجاز يقدمونه للرجال، لكن إنجازهن أدنى. وعلى الرغم من أن بعض النساء يتقدمن على أزواجهن في قدراتهن على إنجاز واجباتهن، ويصبحن هن قائمات عليهم، إلا أنه نادر، والقاعدة العامة هي أن الرجل قواماً على المرأة في بعدي التكوين والتشريع».

وفي مقام الدفاع عن حقوق المرأة، مقابل رأي التقليديين القائل: «على المرأة استئذان زوجها للخروج من البيت»، يقول العلامة: «كون الرجل قواماً على المرأة لا يعني أن المرأة أمّة مملوكة لديه، حيث تتوقف جميع شؤونها على إذنه، ولا يمكنها فعل شيء إلا بعد موافقتة، حتى في ما يتعلق بكسب العلم، والنذر، والقسم، والوعيد، والخروج من البيت: للقيام بواجب أو مستحب أو مباح . في ما لا ينتهي إلى انحراف جنسي، ولا تؤثر على حقوق الرجل وواجباتها تجاهه .، ويحرم عليها الخوض في كل ذلك إن لم تحصل على إذن زوجها. فلا علاقة لإذن الرجل في قيام وعدم قيام المرأة بالواجبات والمستحبات والامتناع عن المحرمات والأعمال المباحة المتعارف القيام بها».

وقد تم توسيع مفهوم المراد من الآية: «تَخَافُونَ شُوَرَهُنَّ» من العصيان في النوميس الخمسة ليشمل أي عصيان ومخالفة. كما أن الآية: «تَخَافُونَ شُوَرَهُنَّ» تتحدث عن العصيان الماثل قطعاً والتحقق، لا الشك في حدوث العصيان. فيقول العلامة: «المقصود بـ «تَخَافُونَ شُوَرَهُنَّ» ليس الخوف من حدوث العصيان في المستقبل، فلو كان المراد ذلك لم يبق محل ولا معنى له «فَإِنْ أَطْعَنَكُمْ»، فليس النشوز هو الخوف من العصيان، لتحول الطاعة محله. إذن المراد بالنشوز الذي يتم الحذر منه هو العصيان المتحقق قطعاً والحادث فعلاً».

وبعد أن اطلعنا على تفسير الدكتور محمد الصادقي الطهراني عليه السلام، نريد في ما يلي توجيه النقد في عدة نقاط إلى تفسيره<sup>(٦٢)</sup>. وسنثبت لاحقاً أن المراد من «واضْرِيُوهُنَّ» ليس ما قدمه العلامة في تفسيره، بل الآية تسعى لبيان نهج جديد لدحر هذه العادة الجاهلية. فقد شاع هذا الخلق، حتى كان الرجال في صدر الإسلام يقومون بتعليق السيف والسوط على الجدران حين تجهيز البيت أو الحجارة للعرس، ليعلموا الزوجة وأهلها وعشيرتها أنهم يدافعون عن البيت وأهله ممن يهدّد أمنه من الخارج بالسيف، ويستخدمون السوط لأن يريد زعزعة أمنه من الداخل<sup>(٦٣)</sup>. إن هذه الطريقة القاسية في العقاب والتأديب جعلت البيئة كريهة للمرأة، وجعلت المرأة أمّة تحت سلطة زوجها.

وقد ورد في الجزء الأول من الآية: «الرَّجَالُ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَارِئَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْفِتْنَىٰ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ شُوَّهَنْ فَوْظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِيُوهُنَّ فَإِنْ أَطْعَنُكُمْ فَلَا تَبْقُوا عَلَيْهِنَّ سَيِّلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْاً كَبِيرًاً».

ولفهم البحث بشكل صحيح تتبعي ملاحظة عدة كلمات:

١. «قَوَامُونَ» ٢. «فَالصَّالِحَاتُ» ٣. «قَارِئَاتٌ» ٤. «حَافِظَاتٌ لِلْفِتْنَىٰ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ» ٥. «شُوَّهَنْ» ٦. «اضْرِيُوهُنَّ».

١. «قَوَامُونَ»: «قَوَام» صيغة مبالغة من اسم الفاعل «قَائِم»، وجمعها «قَوَامُونَ». وقد ورد لـ «القَوَام»، الذي يأتي بحرف جرًّا أحياناً، ومن دونه أحياناً أخرى، عدة معانٍ مثل: حسن القامة<sup>(٦٤)</sup>، وتولي الأمور ورعايتها<sup>(٦٥)</sup>. ويشير الصادقي الطهراني عليه السلام إلى هذا المعنى للفظ «قَوَامُونَ» صراحةً، ويقول: «في هذه الآية ورد «الرَّجَالُ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ»، و«قَوَام» صيغة مبالغة، أي إن الرجال يقومون بإنجاز أكبر... ولا يدل ذلك على ولادة الرجل المطلقة على المرأة، والقيمومة عليها، خلافاً لما يُقال، بل صفة القوام هذه تعني رعاية الرجال للنساء. فكما مرّ سابقاً، للرجال قدرات وقابليات أكثر من النساء في الرعاية في جميع الجوانب، العقلية والمالية والجسدية».

النتيجة: لا يُراد بلفظ «قَوَامُونَ» القيمومة، فإنَّ أراد القرآن الكريم معنى «ولادة

الرجل على المرأة» للزم ذلك استخدامه مشتقات كلمة «الولادة». كما ينبغي التنبیه إلى أن ألفاظ: قیم وقیام وقوام تحمل نفس المعنی، وتستخدم للمبالغة. لكن المبالغة أشدّ في لفظ (قوام) من اللفظين الآخرين، وتعنى كثیر التیام<sup>(٦٦)</sup>، وخاصة في الآية التي يدور البحث حولها، وورود هذا اللفظ في جملة اسمية كصيغة مبالغة يدلّ على الدوام والاستمرار. وبناءً على ما جاء في آيات القرآن الكريم إن للنبيَّ الأکرم ﷺ ولایة إلهية عامة فقط، وقد بينَ الله تعالى في عدة مواضع من القرآن أن النبيَّ ﷺ ولیه، وقال: «النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ»، لكن في نفس الوقت قال: «لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسِيْطِرٍ»، فليس للنبيَّ سلطة على المسلمين. وإن جمعنا الآيتين: «لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسِيْطِرٍ» و«النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» معاً يمكننا الخروج بالنتیجة التالية: إن لم تكن للنبيَّ ﷺ سلطة على المسلمين، وهو صاحب الولاية الإلهية العامة عليهم، فمن باب أولى أن لا يكون لأي أحد سلطة على آخر.

٢. **﴿فَالصَّالِحَاتُ﴾**: بهذا اللفظ يبين الصفات التي حقيق بالنساء التعلّي بها في البيت. وبذلك يكون معنى هذا اللفظ: «إن النساء الصالحات هن اللائي...».

٣. **﴿قَانِتَاتُ﴾**: يعني القنوت الخشوع والطاعة. وقد فسره البعض الخشوع والطاعة تجاه الله تعالى<sup>(٦٧)</sup>، ورأه آخرون مطلق الخضوع والطاعة، تجاه الله وسواء<sup>(٦٨)</sup>. ومن المفسّرين مَنْ فسَرَ القنوت بالطاعة<sup>(٦٩)</sup>; وقد قال بعضهم صراحةً: إن القنوت هو طاعة الزوج<sup>(٧٠)</sup>; وقال آخرون: إنه طاعة الله والزوج<sup>(٧١)</sup>. ورأى عددٌ بأن طاعة الله تشمل حقَّ الزوجين<sup>(٧٢)</sup>. فائي الآراء تتبع المرأة؟

قد ورد لفظ **﴿قَانِتَاتُ﴾** في الآية الكريمة مجرداً، دون قيدٍ يبيّن لنا مَنْ يكون القنوت. ولفهم معنى لفظ مجرد في آية علينا الرجوع إلى الآيات الأخرى. فقد ورد لفظ «قانتات» ومشتقاتها في ١٢ موضعاً غير هذه الآية، وفي كلها ورد القنوت لله تعالى<sup>(٧٣)</sup>.  
**الدليل الأول:** يدلّ لفظ «قانتات» في الآيات المذكورة على نقاء الروح، وذلك تجاه الله تعالى.

**الدليل الثاني:** الجزء الأول يتناول شأن الاقتصادي للعائلة: **﴿الرُّجَالُ...﴾** وهو ما كلف به الرجل. والجزء الثاني يتناول شأن المرأة المعنوي وعبادتها، وهو موجه إلى

المرأة: «فالصالحات...»، ما يدعم الجانب المعنوي للعائلة؛ إذ إن المرأة هي التي توفر السكينة الداخلية في الحياة الزوجية، ليتاح للرجل أداء مهامه الاقتصادية براحة بال.

٤. «حافظات»: كل الآيات التي تتحدث عن صون المرأة نفسها تريد بذلك حفظ الفرج، وتعلق بوقت تشريع حكم حفظ الفرج، لكن اليوم وجدت مصاديق عديدة مع تحول أفكار الناس<sup>(٤)</sup>. وقد اختلفت الآية: «حافظات للفيبر بما حفظ الله» (يوسف: ٥٢) فقط عن باقي الآيات، حيث المراد فيها حفظ النفس من الفاحشة والفسق. وقد ورد قيد «بما حفظ الله» ليبين أن هذا الحفظ يكون في سبيل مرضاه الله، لا لإرضاء الرجل، أي امتثالاً لأمر الله، لا انتصاعاً لمطالب الرجل. فعلى المرأة أن تصون نفسها لتحقيق رضا الله، لتكون مصداقاً لـ «الصالحات». فمعنى «الصالح» في القرآن يدور حول القيام بالأمور التي يحبها الله.

٥. «شُوَرْهُن»: يقول الراغب: «نشوز المرأة هو كرهها لزوجها، وضغفيتها تجاهه، وعصيانتها له، ورغبتها في غيره»<sup>(٥)</sup>. لكن، خلافاً لرأي الراغب، علينا القول: إن الآية تدلّ على أن النشوز هو الخروج من دائرة «الصالحات» و«الحافظات»؛ لأن الله تعالى بين أولاً صفات المرأة، وهي الصلاح وصون النفس، ثم قال: «وَاللَّاتِي تَخَافُونَ شُوَرْهُن»<sup>(٦)</sup>. ولذلك لا يمكن اعتبار امرأة ناشزاً لعصيانتها زوجها. إذن معنى الناشز هي: المرأة التي فقدت الصلاح، أو لم تحفظ نفسها في الأمور الشرعية (في ما يخص الجنس).

وقد ورد لفظ نشوز من الجذر الثلاثي «نشز» ومشتقاته ٥ مرات في القرآن الكريم. فقد جاء في موضعين على هيئة المصدر «نشوز»، وفي موضعين آخرين في هيئة فعل أمر، وفي موضع خامس في هيئة فعل مضارع من باب «إفعال». واستخدم هذا اللفظ في موضع للمرأة: «وَاللَّاتِي تَخَافُونَ شُوَرْهُن...»، وفي آخر للزوج: «وَإِنْ امْرَأَةً خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا شُوَرْأً...»، وفي ثالث لحياة الموتى: «...وَانظُرْ إِلَى الْعُظَمَ كَيْفَ نَشِرُهَا...»، وفي موضعين آخرين حين الحديث عن الأدب في مجلس النبي ﷺ: «وَإِذَا قِيلَ أَشْنُرُوا فَأَشْنُرُوا». ويعتقد علماء اللغة بأن «النشز» هو الموضع المرتفع من السرج<sup>(٧)</sup>، لذلك يطلق على المرأة التي تعصي زوجها ناشزة<sup>(٨)</sup>.

٦. **«وَاضْرِبُوهُنَّ»**: مع الأسف يرجع الفقهاء في معرفة موضوع الآية ومفهوم لفظ **«وَاضْرِبُوهُنَّ»** إلى اللغويين. ومن الإشكاليات الأساسية في نطاق معرفة الدين، والذي يضلل طلبة علوم الدين، هو الرجوع إلى «معاجم اللغة» العامة في الأبحاث الاحتفاصية. فلا يمكن الاستناد إلى هذه المعاجم في الأبحاث العلمية. فعلى سبيل المثال: لا يمكن الرجوع إلى معجم اللغة لفهم معنى «الطرب»، بل ينبغي البحث في النفس الإنسانية لفهم المعنى الصحيح للطرب، وكيفيته، وخواصه التي تطرأ على النفس البشرية.

### ضرورة الرجوع إلى آيات أخرى من القرآن الكريم لتحقيق فهمٍ صحيح لهذه الآية —

قد ورد لفظ «الضرب» في القرآن الكريم بعدة معانٍ، ومنها:

١. عسر السير: **«وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خَفِيْتُمْ أَنْ يَقْتَلُوكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا»** (النساء: ١٠١).

٢. ذكر المثال: **«إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَخِيْبِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعْوَذَةَ فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ»** (البقرة: ٢٦) <sup>(٧٨)</sup>.

٣. السبات: **«فَضَرَبَنَا عَلَى آذانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سَبْعِينَ عَدَدًا»** (الكهف: ١١).

٤. انفراج الطريق: **«وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِ مُوسَى أَنَّ أَسْرِيْرَ بَعْيَادِيْ فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَعْرِ يَسِّيْسًا لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى»** (طه: ٧٧).

٥. ليس الشياب: **«وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَقْضُضُنَّ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُنْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُنْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا بِعُولَتَهُنَّ أَوْ آبَاءَ بُعُولَتَهُنَّ أَوْ أَبْنَائَهُنَّ أَوْ أَبْنَاءَ بُعُولَتَهُنَّ أَوْ إِخْوَانَهُنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانَهُنَّ أَوْ بَنِي أَخْوَاتَهُنَّ أَوْ نِسَائَهُنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانَهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرُ أُولَئِكَ الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الطَّفَلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهِرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِيْنَ مِنْ زِينَتَهُنَّ وَتُؤْبِدُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَهْلَهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ»** (النور: ٢١) <sup>(٧٩)</sup>.

٦. نقش الختم: **«ضَرِبَتْ عَلَيْهِمُ الدَّلْلَةُ أَيْنَمَا ثَقَفُوا إِلَّا يَحْبَلُ مِنَ اللَّهِ وَحْبَلَ مِنَ النَّاسِ وَيَأْوُوا بِغَضَبِيْرِ مِنَ اللَّهِ وَضَرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْنَكَةَ ذَلِكَ بِأَهْمَمِ كَانُوا يَكْفُرُونَ**

بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْنِدُونَ» (آل عمران: ١١٢).

٧. الجهاد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَفْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبَتَّعُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَقَامٌ كَثِيرٌ كَذَلِكَ كُنُתُمْ مِنْ قَبْلٍ فَمَنِ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَيِيرًا» (النساء: ٩٤).

إذن يمكن القول بأن معنى لفظ «اضْرِبُوهُنَّ» في الآية مجهول، وينبغي استبيانه من الآيات الأخرى. وفي كافة الآيات التي ذكرناها، ووردت فيها كلمة «ضرب»، هناك نوع من التحول في الحال أو النهج، كلبس الثياب، أو ضرب المثل، أو عسر السير، أو السبات. فتريد هذه الآية التبيه على التحول في تعامل الرجل: «فَوَطُوْهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ»، ويعني ذلك القسوة على المرأة وتجنيها؛ ليتم تأديبها في عزلتها وتنتبه إلى خطئها. فإن لم تتأدب بالبعد والعزلة آنذاك «اضْرِبُوهُنَّ»، أي «غِرِّروا» من تعاملكم (كما تدل الآية ٧٣ من سورة البقرة على الملاطفة، وتدل باقي الآيات على التحول من نوع إلى آخر). وتكون الطريقة الجديدة في التعامل عكس الإقصاء والتجلب. وقطعاً إن عكس التجنب هو المحبة والملاطفة، وإبهاج المرأة بالقيام بحاجاتها، ويقع ذلك على عاتق الرجل<sup>(٧٩)</sup>.

يجب القول بأن الآية تدل على حل للنزاع بين المرأة وزوجها، يقدمه القرآن الكريم، ولذلك قال الله تعالى أولاً: ١. الموعظة، ٢. الإعراض، ٣. تغيير نهج التعامل. ولا خلاف بين العقلاه والمفسرين أن هذه الآية تسعى لحل النزاع بين المرأة وزوجها، بحيث تعود المرأة عن عصيانها.

هنا يأتي دور التجربة لتبيّن هل الضرب يزيد من العصيان أو يردعه؟ إن فقدنا محاكم الأسرة لوجدنا أن القسوة في الكلام أو الضرب من أهمّ أسباب الطلاق. فهل يصح أن يحكم القرآن الكريم بأمر لا يردع المرأة عن عصيانها فحسب، بل يجعلها تتمادي فيه؟ يمكن للأية ٢٥ من سورة النساء بيان أن القرآن يقدم حلّاً للنزاع: «وَإِنْ خَفْتُمْ شِرْقَاقَ بَيْنَهُمَا حَكِّمَا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكِّمَا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْنَاحًا يُوقَنْ

اللهُ يَبْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا خَيْرًا». إذن لا يمكن القول بأن القرآن يريد حل النزاع بالضرب، فالضرب بطبيعته يعقد الموقف، ويزيد من حدة النزاع والقسوة، ويجعل الخلاف على مرأى ومسمع الآخرين، فهو لا يردع عن العصيان، بل ينتهي إلى التماادي فيه. فلا يمكن للقرآن أن يقول: «اضرب المرأة» لحل النزاع، فذلك ما يجعلها تتمادي في عصيانها. ولذلك يريد بـ«اضربوهن» تغيير نهج التعامل في الحياة، أي إن دل الشوز على الخيانة الجنسية فعل الرجل التعامل مع المرأة بحب، والتقرب إليها، بعد الإعراض عنها، ليخرج حب الآخر من قلبها، وتعود إليه.

#### ٥. شهادة المرأة

يقول القرآن الكريم: «وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمْنُ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضْلِيلٌ إِحْدَاهُمَا فَتَذَكَّرٌ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى» (البقرة: ٢٨٢).

بناءً على هذه الآية المرأة والرجل في الشهادة سواء. وقد بعثت هذه الآية وآية الميراث (النساء: ١١) إلى الاعتقاد بأن شهادة امرأتين تساوي شهادة رجل واحد. لكن الله تعالى يقول: إن لم تجدوا من الرجال اثنين ممن ترضونهم للشهادة فاستشهدوا رجلاً وامرأتين؛ لكي تذكر إحداهما الأخرى إن أصابها السهو والنسيان. فأراد بذلك دعم أمر شهادة المرأة؛ إذ لا تنسخ المرأة الثانية شهادة الأولى بين يدي القاضي، ولا تقول: إنها على خطأ، بل تذكر صاحبتها إن سهنت وضللت، فتقوم الأولى شهادتها بين يدي القاضي. إذ الشاهدان هما رجل وامرأة، والمرأة الأخرى لا دور لها في الشهادة، بل دورها تذكير الشاهدة إن أخطأتا. وبذلك المرأة والرجل سيبان في الشهادة. ويجد الدكتور محمد الصادقي الطهراني عليه السلام الرجل والمرأة سواء في الشهادة على أساس قاعدة «العلية»<sup>(٨٠)</sup>، ويقول: «تبين الآية نفسها الحكمة وراء هذا الحكم، وهو السهو وتساهل النساء تجاه الأمور المالية: «أَنْ تَضْلِيلٌ إِحْدَاهُمَا فَتَذَكَّرٌ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى» (سورة البقرة: ٢٨٢). لكن بما أن القرآن الكريم بين علة الحكم أو الحكمة وراءه، بعد ذكره، فهو قابل للتغير أو قد يحدث استثناء في العمل به. فإن لم تكن امرأة

بذلك الوصف . أي لا تسهو أو تتراهل في التعامل مع الأمور المالية .. وتعمل على شاكلة الرجال في الأمور المالية، فشهادتها مقبولة في تلك الأمور. والعكس أيضاً صحيح، فإنْ كانَ رجُلًا أو رجَال يَسْهُون أو يَتَرَاهُلُون في هَذِهِ الْأَمْوَالِ فَحُكْمُهُمْ كَحْكُمِ الْمَرْأَةِ الَّتِي تَسْهُو وَتَتَرَاهُلُ . وَفِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ مَنْ يَشَهِدُ، اِمْرَأَ كَانَ أَوْ رَجُلًا، يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَصْدَاقًا لـ «مَمَنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ»، لِتَتَسَمَّ الشَّهَادَةُ بِالْعَدْلِ، وَتَحْقَقُ الْعِلْمُ، سَوَاءَ كَانَ الشَّهَادَاءُ نِسَاءً أَوْ رِجَالًا أَوْ مِنَ الْجَنْسَيْنِ»<sup>(٨١)</sup>.

## ٦. حق العيادة (قتل المرأة المرتدة) —

إِنْ ارتدتِ الْمَرْأَةُ يَفْرَقُ بَيْنَهَا وَبَيْنَ زَوْجِهَا، وَتَحْبِسُ، وَتَضُرُّبُ في أوقاتِ الصَّلَاةِ، وَتَعْمَلُ بِقَسْوَةٍ حَتَّى تَتُوبَ؛ إِنْ لَمْ تُشْبِّهْ تَبَقَّى فِي الْمَحْبِسِ إِلَى الْأَبْدِ<sup>(٨٢)</sup>. وَيَفْتَيُ كُلُّ مَنْ: بِهِجَّتْ<sup>(٨٣)</sup>، وَنَكَوْنَامْ<sup>(٨٤)</sup>، بِهَذَا الْحَكْمِ. وَيَقُولُ حَسِينُ عَلَيْهِ الْمُنْتَظَرُ (الْفَقِيهُ الْمُتَجَدِّدُ)، بَعْدَ الْأَخْذِ بِالْحَكْمِ الْمُذَكُورِ: «لَكُنْ حَسْبُ الظَّاهِرِ الْقَدْرِ الْمُتَيقَّنُ فِي تَطْبِيقِ هَذَا الْحَكْمِ هُوَ الْعِلْمُ بِأَنَّ الْإِسْلَامَ هُوَ الْحَقُّ، وَفِي نَفْسِ الْوَقْتِ إِنْكَارُهُ؛ عَنَادًا وَطَغْيَانًا، وَهُوَ مَا يُسَمَّى بِالْكُفْرِ جَحْودًا»<sup>(٨٥)</sup>. وَتَعُودُ أَقْسَى فِتْوَى فِي ارْتِدَادِ الْمَرْأَةِ إِلَى السَّيِّدِ يُوسُفِ الْمَدْنِيِّ<sup>(٨٦)</sup>، وَوَافَقَهُ الْمُحْقَقُ الْكَابِلِيُّ فِي فِتْوَاهُ<sup>(٨٧)</sup>. أَمَّا إِسْحَاقُ الْفَيَاضُ فَمَعَ أَنَّهُ يَتَفَقَّدُ مَعَ الْمَدْنِيِّ فِي فِتْوَاهُ، لَكِنَّهُ يَسْعَى فِي التَّخْفِيفِ مِنْ قَسْوَتِهِ حِينَ بَيَانِ الْحَكْمِ<sup>(٨٨)</sup>. وَقَدْ أَدَلَّ أَسْدُ اللَّهِ بَيَّنَاتُ الزَّنجَانِيِّ بِفِتْوَى عَلَى غَرَارِ الْحَكْمِ الْمُشَهُورِ، لَكِنَّهُ خَفَّ مِنْ قَسْوَتِهِ حِينَ بَيَانِهِ<sup>(٨٩)</sup>.

## ما الذي تعنيه حرية العقيدة في الإسلام؟ —

هل للإنسان اعتقاد أي عقيدة؟ من أهم ما يمتاز به الإسلام هو احترام «حرية العقيدة»، ويمكننا أن نعي ذلك بوضوح في ما تناوله القرآن الكريم من مواضيع. ومما لا شك فيه أن بإمكاننا الأخذ أصلالة «حرية العقيدة» قاعدة أساسية في استنباط حكم «عقوبة المرتدة». بناءً على هذه القاعدة للمرء اعتقاد أي عقيدة شاء. فيمكنه الاعتقاد بوجود الله أو عدم وجوده، ويمكنه تصديق النبوة أو إنكارها، كما

يمكنه الاعتقاد بالإمامية أو إنكارها. ولكلّ قبول أيّ عقيدة شاء (مطلقاً). لكن أيّ عقيدة على حقّ؟ وأيّ عقيدة على باطل؟ موضوع يجب التداول فيه في أبحاث موضوعية منفصلة، وهو ما لا يسعه هذا المقال. وللتوصّل إلى فهم صحيح لهذه القاعدة علينا مراجعة آيات القرآن الكريم:

**الآية الأولى:** «لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْفَيْ» (البقرة: ٢٥٦) <sup>(١)</sup>.

**الآية الثانية:** «وَقُلْ أَنَّ الْحَقَّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلَيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلَيَكُفِرْ»

(الكهف: ٢٩) <sup>(٢)</sup>.

**الآية الثالثة:** «إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخِذْ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا» (المزمّل)، وبينفس

المضمون (المذّثّر: ٥٥) و(التكوير: ٢٨).

**الآية الرابعة:** «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا» (الإسراء: ٥٤).

**الآية الخامسة:** «مَا عَلِيكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابَكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطَرَّدُهُمْ فَتَكُونُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ» (الأنعام: ٥٢).

**الآية السادسة:** «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ ظَكِيرٌ

النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (يوسوس: ٩٩).

**الآية السابعة:** «فَذَكِّرْ إِلَمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ • لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسِيْطِرٍ» (الغاشية: ٢١)

.(٢٢).

يقول البعض في تفسير هذه الآيات: إن الإسلام لا يرغم غير المؤمنين على أن يؤمنوا، لكن ما إن يسلمو حتى يصبحوا ملزمين بحفظ إيمانهم، وعدم الرجوع عنه، وتتنفيذ أحكامه. لكنهم مخطئون في تفسيرهم، وفاتهم أن على المرء الالتزام بقانون المكان الذي يعيش فيه، فنقض القوانين مناف للحرمة. والذي يسلم بتعهد بالعمل بأحكام الإسلام. ولذلك أمر الله تعالى في كتابه الحكيم . في الآيات التي مر ذكرها . بأن لا يؤمن أحد (بأصول الدين أو فروعه) مُكْرَهًا . فالإكراه في الإيمان يولّد النفاق، والنفاق ينتهي إلى نقض القوانين. ولذلك نرى كثيراً من الآيات تندم النفاق وتعدّه قريناً للكفر أو أسوأ منه. إذن إرغام المسلمين على العمل بأحكام الإسلام هو إزامهم باتباع قانون صدّقوه وتعهّدوا بتحقيقه. وهذا الإلزام عملي، وليس عرضي، أي

إن المسلم مسؤولٌ عن إلزام نفسه بالتمسك بأحكام الإسلام، ولا يرغمه أحدٌ على ذلك. فإنْ أرغمه أحدٌ على الالتزام يكون قد عمل خلاف الآيات المذكورة. وإنْ لم يلتزم المرء باعتقاده ينقض ميثاقه، ويجب عدم إرغامه على فعل ما يملئه المعتقد.

إن الآيات الكريمة المذكورة، وخاصة الأولى والسبعين، ليس فيها دلالة على وقتٍ محددٍ لـ«حرية العقيدة». وبعبارة أخرى: لا يمكن القول: إن المرء إذا أسلم لا يتمتع بحرية العقيدة، أو أن حريةٍ في العقيدة يتم تحديدها؛ لأن الحكم شامل، والخطاب عامٌ ومحوجه إلى جميع الناس (المسلمين والكافرين). إن الرأي القائل بوجوب عقاب منْ أسلم ثم ارتدَ عن إسلامه منافٍ لهذه الآيات؛ إذ لا تضع هذه الآيات قيوداً على «حرية العقيدة» من حيث الزمان والمكان أو أي حدٍ آخر، فهي لكل زمان ومكان، وبشكلٍ مطلق. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: لماذا لم يستند الفقهاء في الحكم على المرتد بهذه الآيات؟! وبناءً على الآيات التي مر ذكرها إن عرضنا عقوبة المرتد على القرآن الكريم يتم رفضها، وليس لها أي مشروعية. فلا يفهم من القرآن أن المسلم إذا ارتدَ عن دينه يجب أن يقتل أو يحبس أو يتوب، بل إطلاق الآيات (في الزمان والمكان والحدود) يدلُّ على: ١. إنْ كان أحدُ كافراً لا يمكن إرغامه على الإسلام. ٢. إنْ لم يعمل المسلم بحكمٍ من أحكام الإسلام (جهلاً) لا يمكن إرغامه. على سبيل المثال: إنْ كان مسلم لا يصلِّي لا يمكن إرغامه على الصلاة، كما لا يمكن إرغام المسلم على الصيام. ٣. إنْ صدَّ مسلمٌ عن الإسلام، وأصبح «مرتداً»، لا يمكن عقابه؛ بسبب تغييره عقيده، وليس في القرآن ما يجيز هذا العقاب، ولذلك لا مشروعية له. فعلى سبيل المثال: إنْ أنكر مسلم الله أو النبي أو القرآن لا يمكن عقابه، فـ«حرية العقيدة» من حقوقه.

### ما رأي «السنة الصحيحة» في هذا الموضوع؟ —

تظهر السنة الصحيحة في أمرٍ ما بطريقتين:

١. بناءً على الأحاديث تُعرض الروايات على القرآن الكريم؛ مما وافق القرآن سنتَ صحيحة؛ وما خالفه خبرٌ ملتفٌ كاذب.

٢. إن لم يرد حكمٌ أمرٌ ما في القرآن الكريم، كعدد الركعات في الصلاة، آنذاك (في حال عدم ورود الحكم في القرآن) يمكن الرجوع إلى الروايات، التي يجب أن تكون مسندة (صحيفة السند)، ومتواترة، ولا يكون هناك ما يعارضها (ينقضها) من الأحاديث، و.... فإن توفرت كافة الشروط هذه تكون حينها «ستة صحيحة». لكن إن كانت الرواية «خبر أحد»، ولا ينقضها حديث آخر، وتكون صحيحة السند، ولا تأتي في القرآن، آنذاك يمكن الأخذ بها. أما إن كانت الرواية خبر أحد، وضعيفه السند، أو وجد ما ينقضها من الأحاديث، أو تأتي في القرآن في دلالتها، فهي مرفوضة بتاتاً.

إن نظرة الشريعة المحمدية إلى الإنسان ومكانته في الكون هي أساس كل اتجاهاتها الأخلاقية والفقهية. دون الأخذ بنظر الاعتبار هذا الأساس المهم لا يمكن فهم الشريعة بشكلٍ صحيح. إن أهم حقوق الإنسان الفطرية والطبيعية، وأكثرها جلاءً، هو حقه في الحياة وتوفير متطلبات إنسانيته. وعلى الرغم من وضوح هذا الحق، إلا أنه انتهك صراحةً من قبل بعض الطالبين بحجج مختلفة، فقاموا بالقتل وإراقة الدماء. فلا يجوز انتهاك الحقوق الفطرية والطبيعية، كحق الحياة، إلا إن توفر دليلٌ عقلي موثوق لإثباته. والأدلة المعتبرة أيضاً يجب أن تكون من حيث الحكم والكيف في حدّ تحقق الثقة، وتحظى بتأييد العقل؛ لتتمكن من نسخ الحق الفطري الأصيل. فمن الناحية المنطقية لا يمكن نسخ حقٍ فطري أصيل بأدلةٍ ظلنية غير موثوقة، والأدلة القاطعة الموثوقة وحدها يمكنها التغلب على حكمٍ وحقٍّ أصيل ثابت.

وقد يستند نهج العقلاة القويم وحكمهم، الذي يُعدّ أساس حجية الاستصحاب، على هذا الاستدلال المنطقي: «لا تدحض يقيناً بشكٍ أبداً، بل ادحضه بيقين آخر».

إن الشريعة المحمدية أجازت قتل الإنسان في موضعين فقط: ١. إن سلب آخرًا حقه في الحياة؛ ٢. إن سلب الآخرين حقهم في الحياة الكريمة (الإفساد).

وقد ورد في الآية ٢٢ من سورة المائدة، بعد ذكر قصة هابيل و Cain: «من أجل ذلك كثبنا على بني إسرائيل أله من قتل نفساً بغير نفسٍ أو فساد في الأرض فكانوا

قتل الناسَ جمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَانُوا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ لَئِنْ كَثُرَا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمْسُرِفُونَ».

والامر المهم الذي ينبغي ملاحظته هنا هو أن قبول الآراء والمعتقدات أمر لا إرادى. وعلى الرغم من أن للمرء دوراً في تحقق المقدمات والظروف، لكن نفس القبول (المعرفة) انفعالٌ نفسيٌّ (تأثير لا إرادى). فهو كالحب، والكره، والفرح، والحزن...، يحدث لا إرادياً في نفس الإنسان. وأساساً إرغام الناس على قبول أو رفض الأمور الإلارادية أمر ممتع عقلاً، والحكم بالعقوبة على الأمور اللالإرادية قبيح ومناف للعقل. وبعبارة أخرى: الواجبات والتکاليف والمسؤوليات تكون معقوله في دائرة الأمور الإرادية فقط، وتکليف المرء بما ليس في وسعه قبيح، ويتمتع حدوث ذلك من الله تعالى أو الشرائع المنسوبة إليه. إذن لا يمكن أن يتّخذ الإلزام بقبول أو تغيير عقيدة ما صفة شرعية، أي إن موضوع الارتداد لا يتعلّق بالمعتقد أو بيانه فقط، بل يتّناول الظروف والمتطلبات الإرادية المتعلقة به<sup>(٢٢)</sup>.

لكن الأهم هو أنه لم يرد في الآيات التي تناولت الارتداد في القرآن الكريم أي إشارة إلى قتل المرتد وتعذيبه. ولاستبيان الأمر يمكن مراجعة هذه الآيات، وهي: (المائدة: ٥٤)، (البقرة: ٢١٧)، (محمد: ٢٥)، (البقرة: ١٠٨ - ١٠٩)، (آل عمران: ٨٦)، (النحل: ١٠٦)، (آل عمران: ١٧٧)، (النساء: ١٣٧)، (آل عمران: ٧٢)، (المائدة: ٥). ولم تتطرق هذه الآيات بتاتاً إلى عقوبة المرتد (القتل، والتعذيب، والحبس)، كما تقول الآية ٥ من سورة المائدة: «وَمَنْ يَكُفُرُ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَيَطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ». وتدل الآية ١٧٧ من سورة آل عمران على نفس المفهوم. كما تقول الآية ٢١٧ من سورة البقرة عن المرتدين: «فَأُولَئِكَ حَيَطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا حَالِدُونَ».

يكفي هذا القدر لبيان النهج الذي اتبّعه القرآن الكريم (الله تعالى) في موضوع الارتداد. لكن أهم ما يستخرج من هذه الآيات هو:

١. يدور الحديث في جميعها عن الكفر بعد الإيمان، أي إن إنكار الحقيقة يجعل الإنسان كافراً، و يجعل حياته على نحو لا يستند إلى أي حقيقة في تحقيق

مصالحه الخاصة، ويواجهه دوماً الآخرين ويخاصمهم.

٢. لم يرد في القرآن الكريم أي حديث عن العقاب الدنيوي للمرتد. فحتى في شأن من لجأوا إلى الفتنة والمكيدة؛ ليزلزوا إيمان من آمنوا حديثاً بالنبي ﷺ (النساء: ١٣٧، آل عمران: ٧٢)، أوصى القرآن الكريم بالعفو والصفح: «فَاغْفُوا وَاصْفَحُوا». وبالطبع قد تم التأكيد على أن هذا العفو والصفح (عن اخلاق الفتنة) قائم «حتى يأتي الله بأمره».

**لنتطرق الآن إلى الروايات:** سنأتي بمفهوم الأحاديث فقط؛ مراعاة للاختصار، إذ تفيد الروايات المعاني التالية للارتداد والكفر:

١. من يصد عن الإسلام ويكره بالقرآن الكريم<sup>(٩٢)</sup>.
٢. من يشك بوجود الله وصدق النبي فهو كافر<sup>(٩٤)</sup>.
٣. ابن المسلم إن كفر أو أشرك<sup>(٩٥)</sup>.
٤. من يجسد الله تعالى فهو مشرك وكافر<sup>(٩٦)</sup>.
٥. الشك في أن أعداء الإسلام ظلمة وكفار يستدعى الكفر<sup>(٩٧)</sup>.
٦. من ينكر حكم الله تعالى وينأى عن العمل به فهو كافر<sup>(٩٨)</sup>.
٧. من يعتقد بالجبر فهو كافر<sup>(٩٩)</sup>.
٨. من يشك في أن علياً عليه السلام وصيّ الرسول ﷺ فهو كافر<sup>(١٠٠)</sup>.
٩. من يعتقد بالتتساخ فهو كافر<sup>(١٠١)</sup>.
١٠. الارتشاء في الحكم والقضاء كفر<sup>(١٠٢)</sup>.
١١. التصديق بالسحر كفر<sup>(١٠٣)</sup>.
١٢. اقتتاء الشطرنج والاحتفاظ به واللعب به كفر<sup>(١٠٤)</sup>.
١٣. تارك الصلاة كافر<sup>(١٠٥)</sup>.
١٤. المرائي مشرك<sup>(١٠٦)</sup>.
١٥. تصديق المزاعم الواهية شرك<sup>(١٠٧)</sup>.
١٦. الشك في كلام الإمام علي عليه السلام يستوجب الكفر والشرك<sup>(١٠٨)</sup>.
١٧. من يتبرأ من نسبة كافر<sup>(١٠٩)</sup>.
١٨. من يدعى عداوة أخيه المؤمن كافر<sup>(١١٠)</sup>.
١٩. من يسر الطاغوت كافر<sup>(١١١)</sup>.

وقد نقلت بعض هذه الروايات أو مضامينها بأسانيد موثقة، لكن هل يمكن الاستناد إليها، وهي أخبار آحاد، والإفتاء بأن كل ما ورد فيها يحقق الكفر أو الشرك؟ وهل تتفق جميع روایاتنا مع هذا النهج؟ فلهم لا يفتى الفقهاء بـ«ارتداد» من يتحقق فيه ما ورد في هذه الروايات؟

كما أن الحكم بقتل إنسان راوده ظن أو اعتقاد واه، أو شك وترديد نشا عن الجهل، في حال لم يقدم على أي عمل عدائی وجائز، ولم يهدد حياة الآخرين أو مالهم أو شرفهم، اجتناء في أمر خطير، عده الله سبحانه وتعالى قتلًا لجميع الناس، وأشنع

أنواع الفساد في الأرض. كل هذا التأكيد على حفظ الدماء (وجوباً)، وإلزام العقل والشرع بضرورة الاحتياط في هذا الأمر، ونهي القرآن الصريح عن الإسراف في القتل، وتأكيد الروايات على ضرورة الإحجام عن إقامة الحدود في مواضع الشبهة والتمسُّك بالاستصحاب، ألا يدعو كبار العلماء والفقهاء من السنة والشيعة إلى التأمل وعدم إصدار الأحكام بالارتداد؟ ألا يدعوهم كل ذلك إلى إعادة النظر في أمر الارتداد؟ فتأمل...».

إن فتوى السادة في الارتداد يمس ثلاثة أمور أساسية: النفس، والمال، والشرف، أي ينبع عن الحكم الصادر بحق المرتد الأمور التالية: ١. قتل إنسان وحرمانه من الحياة؛ ٢. انفصاله عن زوجه، إن لم يسقط في أيدي المسلمين ولم يقتل؛ ٣. حرمانه من أمواله وتوزيعها على أبنائه المسلمين. فكم من فتوى دون تأمل وبمبالغة دمرت وتدمَّر حياة عوائل؛ وكم من أزواج متحابين انفصلوا وينفصلون رغمما عنهم، ويحرم الأولاد من آبائهم وأمهاتهم؛ وكم من آناس أبرياء تعرضوا ويتعرضون للشنق أو الإعدام أو الاغتيال، دون أن يُقدموا على قتل أو فساد، بل فقط لحصول تغيير في معتقداتهم؛ وكم...».

إن تعقمنا قليلاً في موضوع الارتداد (ولا يسعنا المقام هنا) سنجد أن جميع الروايات التي تقول: «يجب قتل المرتد أو حبسه أو تعذيبه» تعاني من الوهن في عدة أمور أساسية:

١. تنافي جميعها القرآن الكريم. إذ لا يوصي القرآن إطلاقاً بالتعذيب والقتل والحبس. وحين تناول موضوع الارتداد حصر عقوبة المرتد في «عقاب الآخرة»، ووعد المرتدين بجهنم، لكنه لم يذكر مطلقاً تعذيب المرتد وقتله وحبسه. وبما أن تأجيل بيان ما هو ضروريٌ عن موضع القول المحدد له قبيح، وتتأجيل البيان هذا في موضع الضرورة قبيح، والقبح ينافي حكمة الله، فلا يمكننا القول: إن القرآن بين العقاب الآخروي فحسب. ثم إن الآيات في هذا الموضوع وردت مطلقاً من حيث «الحكم» و«الزمان» و«المكان»، ولا يمكن للروايات تحصيص إطلاق الآيات. وبذلك تفقد جميع هذه الروايات شرعيتها حين عرضها على القرآن الكريم؛ لأنها تعارضه. فللأساس

الذی يتبعه القرآن الكريم في التعامل مع مختلف المعتقدات رکیزان: أ. إن حرية العقيدة حق كل إنسان: بـ. وعد المرتدين بجهنم.

٢. تتناقض هذه الروايات فيما بينها. فقد ورد في إحداها الإعدام مطلقاً<sup>(١١٢)</sup>، وذكرت أخرى القتل والطلاق والحرمان من المال وتقسيمه<sup>(١١٣)</sup>. فيليف الإبهام الأمر؛ إذ لو كان الحكم هو إعدام المرتد وتطليقه وتقسيم أمواله، بناءً على الرواية الثانية، لم تحكم الرواية الأولى بالقتل مباشرةً، ولم تتطرق إلى الأمرين الآخرين؟! وقد وردت أخبار عن المرتد لم يذكر فيها أي عقاب، واكثري فيها بالإقرار بـكفر المرتد<sup>(١١٤)</sup>. ولا يتضح السبب وراء عدم ذكر العقاب إنْ كان حكم عقاب المرتد واجباً

٢. جميع الروايات التي تدل على وجوب قتل المرتد أو تعذيبه أو تطليقه وتقسيمه أمواله أخبار آحاد. وكما قلنا: لا مشروعيّة لأخبار الآحاد إلا إنْ دعمتها قرائن عقلية قاطعة. وإنْ اعتبرنا أخبار الآحاد مقبولةً في الأمور المستحبة، لا يمكن الاستناد إليها (وهي مفردة أيضاً في بعض المواقع) في أمور مهمة، كالقتل، والتعذيب، والتطليق، والحبس، وتقسيم الأموال، لا شرعاً، ولا عقلاً؛ إذ لا يمكن إثبات أمور مهمة كهذه بروايات ظنية ضعيفة وغير موثوقة، وأخبار آحاد واهنة. ولا ينبغي السماح لهذه الروايات بالتأثير في الحكم على المرتد، والمساس بأرواح الناس وأموالهم وأعراضهم. كما أن سيرة العقلاء مضت على العمل بالخبر الواحد الموثوق مع تحقق الاطمئنان النوعي به، وفي نفس الوقت عدم إغفال احتمال كذبه. وهذه الطمأنينة إلى صدق الخبر الواحد الموثوق تحصل فقط في الأمور غير الهمامة (كالمستحبات والمكرهات). ففي الأمور الخطيرة (كالحلال والحرام) مضت سيرة العقلاء على حصول الطمأنينة لروايات لا يتحمل كذبها بتاتاً، أي إن الإطمئنان إليها يتحقق بالقطع واليقين العريفي. وبعبارة أخرى: قد يتحقق الاطمئنان إلى خبر الواحد الموثوق في الأمور غير الهمامة، لكن في الأمور الخطيرة لا يتحقق الاطمئنان إلى خبر الواحد الموثوق لدى العقلاء. ثم إن لحياة الإنسان لدى العقلاء الأولوية في سلم الأمور الخطيرة. وقد تم التعبير عن الأولوية الأولى بالحياة والدم، وعن الثانية بالعرض والشرف. فالأمور الخطيرة العقلائية يقيناً هي: في المرتبة الأولى حياة الإنسان؛ وفي المرتبة الثانية عرضه وشرفه. وقد أيدَ أمير المؤمنين عليه السلام

هذا التصنيف العقلاني بقوله، في كتابه إلى مالك الأشتر<sup>رحمه الله</sup>: «إياك والدماء». وبديهي أننا إذا نظرنا من زاوية الحكم الشرعي فكل ما يثبت صدوره عن الشارع مهم على السواء.

٤. ورد في «باب المرتد» من كتاب أصول الكافي ١٥ روایة (وجميعها أخبار آحاد) في حكم المرتد. وإنْ اعتبرنا الغلو من مصاديق الارتداد تصبح هذه الروايات ١٨. ولم يرد في ثلاثة روايات من ١٨ روایة حكم القتل، أي في ١٥ روایة ورد القتل حكماً على المرتد. وقد قال المحدث المجلسي (من كبار المحدثين الشيعة) في سند هذه الروايات<sup>(١١٥)</sup>: (الحديث ٧) مرسلاً، (الأحاديث ٣ و ١٢ و ١٤) مجھولة، (الأحاديث ٥ و ٨ و ٢٣) ضعيفة، (الأحاديث ٢ و ٦ و ١٥ و ١٦ و ١٧) ضعيفة على الرأي المشهور، (الأحاديث ٢ و ١٨ و ٢٠ و ٢١) حسنة، (الحديث ١) حسن كالصحيح، (الحدیثان ١٠ و ١٢) مؤتّقان، (ال الحديث ٢٢) مؤتّق كالصحيح، (الأحاديث ١ و ١١ و ١٩) صحيحة. ويجد الأستاذ محمد باقر البهبودي (أكبر محدثي القرن)، في كتاب «صحیح الكافی»، أن الروايات ١ و ٤ و ١٢ فقط من بين هذه الروايات صحيحة، والروایات الأخرى ضعيفة السند وواهنة.

إذن بناء على رأي هذين المحدثين المشهورين ثلاثة روايات فقط صحيحة السند، وهذه الثلاث أيضاً أخبار آحاد منافية للقرآن. (أساساً) لا حجية عقلية، ولا شرعية، لخبر الواحد في الأمور المهمة من باب أولى. فلا يمكن الاعتماد على هذه الأحاديث من حيث السند أيضاً. ثم إن مجموع هذه الروايات في وجوب قتل المرتد و... في كتابي وسائل الشيعة ومستدرک الوسائل، اللذين يحتويان كافة الروايات الفقهية في الكتب الأربع، ويشكّلان المرجع الروائي في الأبحاث الفقهية، ٢١ روایة. إن مجموع الروايات الصحيحة في وجوب قتل المرتد في أقصى الحالات لا تتجاوز ٦ روایات، وإذا أضفنا إليها المؤتّقة والمعتبرة ستتصبح في النهاية ٨ أخبار آحاد معتبرة لدى فقهاء السلف، وقد ورد نصفها في الكافي فقط. فأيُّ فقيه هذا الذي يدعى التواتر في أمر بعشر روایات؟! وكيف يمكن للأخبار المرسلة والمجهولة والضعف أن تشكل تواتراً يحقق القطع واليقين؟! إن ادعاء التواتر، ولو التواتر المعنوی، بناء على عشرين ونیف من الروايات،

التي ثلثاها ضعيف، وهي من باب مراسيل الدعائم، ومجاهيل الجعفريات، غير صحيح، فتحقق القطع بصدق أمر استناداً إلى ثمانية أخبار آحاد صحيحة وموثقة (أو حتى ٢١ رواية) مرفوض مطلقاً، وعادةً وعقولاً لا توجب القطع<sup>(١١٦)</sup>.

### ملخص البحث—

ثبت أن العقوبات المذكورة للمرتد لا شرعية لها في الأحاديث، وكافة الأحاديث التي ذكرت هذه العقوبات أخبار آحاد مرسلة وضعيفة وواهنة، ولا يمكن الأخذ بها.

## الفوائد

- (١) «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» (فهذه ليست مقاييس للأفضلية) إنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتَمْ». فالجنس والتقبيلة والعرق واللون والمال والجاه والمكانة ليست مقاييس للأفضلية. التقوى هو مقاييس الكراهة والقرب من الله تعالى. فقد خلق جميع الناس ذكوراً وإناثاً من رجل وامرأة.
- (٢) وقد جعل للنساء حقوقاً، كما الواجبات التي كلفن بها، وللرجال أفضلية عليهم.
- (٣) الرجال يصونون النساء ويوفرون الحماية لهنّ؛ لما فضل الله (من حيث أساس الخلق) به بعضهم (النساء) على بعض (الرجال)؛ وبما ينفقه الرجال (كنفنة للنساء) (لتوفير الراحة لهنّ)...
- (٤) هل من ينشأ في العلي ولا يمكن من بيان مراده في المجال (تسمونه ابن الله)؟!
- (٥) العبارة البسطة: الاختلاف الجسدي والجنساني بين الرجل والمرأة يستدعي اختلاف حقوقهما.
- (٦) العبارة البسطة: لا يمكن حذف الاختلافات الجنسية والجسدية بين المرأة والرجل، والتي أدت إلى أفضلية الرجل، ولا يمكن اعتبار ذلك نفياً للعدالة.
- (٧) العبارة البسطة: الاختلاف الجوهرى بين المرأة والرجل في أمرين: ١. الإنجاب والحمل. ٢. للمرأة عاطفة جيّاشة وجسدها ضعيفٌ وناعم.
- (٨) العبارة البسطة: خلاصة خصال النساء أمران: ١. حب التبرّج: ٢. قصور العقل لدى النساء.
- (٩) العبارة البسطة: بما أن النساء تحت وصاية رجل دوماً، ولضعفهنّ الجسدي، لا يمكنهنّ التصدي للقيادة أو مرجعية التقليد أو القضاء.
- (١٠) العبارة البسطة: النساء أدنى مرتبة؛ لقلة حظوظهن في الميراث والشهادة والدية وتعدد الزوجات والقصاص و.... كما يجب عليهن طاعة الزوج، والتمكين له في غير المعصية.
- (١١) العبارة البسطة: الموضوع بايجاز هو أن النساء والرجال يتساون في الحقوق في بعض الأمور.

- وتكون الأفضلية للرجال على النساء في أمور أخرى.
- (١٢) تفسير الميزان: ١٨٠ .
- (١٣) نظام حقوق زن در إسلام: ١٤٤ ، ١٥٥ ، ١٨٠ .
- (١٤) حکومت دینی وحقوق انسان: ١١٩ ، ١٢٠ .
- (١٥) العبارة البسطة: يُراد بعدها الاستحقاق النظرية المعروفة لدى التقليدين، ونقلنا في بيانها أقوال السيد الطباطبائي والشیخین مطهري ومنظري، ولا تحتاج إلى مزيد من التقليل. أما المراد بعدها المساواة هو أن المرأة والرجل يتمتعان بحقوق متساوية ومتناهية، ولا يوجد أي تمييز بينهما.
- (١٦) العبارة البسطة: الأدلة العقلية التي تثبت أن عدالة المساواة أولى من عدالة الاستحقاق.
- (١٧) يقول مرتضى مطهري: «العدل سيد الأحكام، ولا يتبعها. فالعدل ليس إسلامياً، بل الإسلام عادل». بررسی إجمالي مبانی اقتصاد اسلامی (مناقشة شاملة لأسس الاقتصاد الاسلامی): ١٤ ، انتشارات حکمت، طهران، ١٤٠٩ هـ.
- (١٨) العبارة البسطة: أي إن حقوق المرأة تختلف عن حقوق الرجل، وللرجل أفضلية وأولوية.
- (١٩) مفردات القرآن، مادة العدل.
- (٢٠) لسان العرب، مادة العدل.
- (٢١) العدل كأصل: ٢٥٥ .
- (٢٢) النحل: ٩٠. الصف: ٢ . الحديد: ٢٥. الشورى: ١٥. الأعراف: ٢٩. النساء: ١٣٥ . المائدۃ: ٨. غافر: ٢١. النساء: ٤٠، ٧٧. يوں: ٤٤، ٥٤. الكهف: ٤٩. التوبۃ: ٧٠. البقرۃ: ٢٧٢ . الزمر: ٦٩. هود: ١١٧ . آل عمران: ١٠٨، ١٨٢ .
- (٢٣) الوسائل: ١١: ٢١٠ . الوسائل: ١٢: ٢٧٧ . ح ١. غرر الحكم: ٢: ٧٩٥ ، ح ٣٩. غرر الحكم: ١: ٢٢٢ . ح ٨٨. غرر الحكم: ١: ١٢ ، ح ٢٧٤: ٢٦ ، ح ٧٤٩: ٢٨ ، ح ٨٥٦: ٨٢٤ . الكافي: ٥: ٢٦٦ .
- (٢٤) العبارة البسطة: كان للعرب آداب جاهلية كثيرة... فلما جاء الإسلام قام بخطوتين: ١. ساوي في بعض الحقوق بين المرأة والرجل. ٢. جعل حقوقاً أخرى للمرأة في سلم التدرج نحو المساواة لسلطة الرجل الطاغية آنذاك، كما فعل مع العبودية... لكنَّ استند الفقهاء إلى عدالة الاستحقاق الأرسطية، وأصرروا حتى اليوم على الاختلافات بين المرأة والرجل. فيمكننا تلخيص هاتين الخطوتين كالتالي:
١. عدالة الاستحقاق: ٢. عدالة المساواة.
- (٢٥) العبارة البسطة: فهل للسيدة مريم الأفضلية إلى نهاية البشرية أم كانت لها الأفضلية على نساء زمانها فحسب؟
- (٢٦) «وعن عَدَّةٍ مِّنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ النَّضْرِ بْنِ سَوِيدٍ، عَنْ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ، عَنْ أَيُوبَ بْنِ الْحَرَّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدَ اللَّهِ ؓ يَقُولُ: كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَالسَّنَّةِ، وَكُلُّ حَدِيثٍ لَا يَوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زَخْرَفٌ». (وسائل الشیعہ: ٢٧: ١١١ ، ح ٣٣٤٧)
- (٢٧) تکرشي جديد بر حقوق بانوان در إسلام (رؤیه جدیده إلى حقوق النساء في الإسلام): ٢٥ .
- (٢٨) الجصاص، أحكام القرآن، الآية ٥٢ من سورة الأحزاب.
- (٢٩) مسنند أحمد: ٦: ١٥٢ . صحيح البخاري: ٨: ١٢٥ .
- (٣٠) صحيح مسلم: ٦: ٢٩ . النسائي، السنن الكبرى، ح ٨٧١٤ هـ.

- (٤٥) كنز العمال، ح ٤٥٤.
- (٤٦) الطبقات الكبرى ٨: ٥.
- (٤٧) الطبقات الكبرى ٨: ٥ - ٦.
- (٤٨) المجمع الكبير ٢٤: ١٨٢.
- (٤٩) الطبقات الكبرى ٨: ٦.
- (٥٠) الكافي ٥: ٥٢٧.
- (٥١) تخریج الأحادیث والآثار ٢: ٤٦٢.
- (٥٢) تفسیر نمونه ٢٤: ٥٧.
- (٥٣) تخریج الأحادیث ٢: ٤٦٢.
- (٥٤) مستدرک الوسائل، ح ١٦٧١١.
- (٥٥) الطبقات ٨: ٥.
- (٥٦) مجمع البيان ٩: ٤٥٧.
- (٥٧) السرخي، المبسوط ١٠: ١٥٤.
- (٥٨) للاطلاع على هذا الموضوع راجع: محمد عقيقي، كتاب سير أندیشه (أندیشه ششم): ٦٧ - ٨٠.
- (٥٩) المبسوط ١٠: ١٥٤.
- (٦٠) الطبقات ٨: ١١.
- (٦١) الطبقات ٨: ١١.
- (٦٢) ابن حجر، الإصابة، رقم ١١٣٦١.
- (٦٣) مجمع الزوائد ٥: ١٧٢.
- (٦٤) الطوسي، المبسوط ٤: ١٦٦١. التلخيص العبير ٧: ٢٥٣.
- (٦٥) سنن أبي داود، ح ٤١٦٥. كنز العمال، ح ٤٥٥.
- (٦٦) مجمع الزوائد ٥: ١٧٢.
- (٦٧) تفسیر «كتاب العزيز»، ٥: ٢٠٠.

(٦٨) الدور الأساس لهذا الأصل هو بيان واجب المكلف حين يشك في الحكم الحقيقي، أي إن شك المكلف في حرمة أو وجوب شيء أو فعل: لعدم توفر الأدلة أو تعارضها، ثم لم يوجد دليلاً بعد البحث، يحكم العلماء بناء على هذا الأصل ببراءة ذمته وعدم وجوب التكليف عليه. (منتهي الأصول ٥: ٣٨٢)

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْمُنُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا يَبَيِّنُهُ اللَّهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَلَعْنُهُمُ الْلَّاهُمَّ إِنَّمَا يَنْهَا النِّسَاءُ عَنِ الْمُحْلِمَاتِ لَا يُكَفِّرُ اللَّهُ تَعَالَى بِمَا أَكَاهَا إِنَّمَا يَنْهَا اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ (الطلاق: ٧). وتوکد الأحادیث هذه القاعدة، فيقول النبي ﷺ: «الناس في سعة ما لم يعلموا». (مستدرک الوسائل ١٨: ٢٠)، ويقول الإمام عثیمین: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم». (الواقي ١: ٤٩)، ويقول النبي ﷺ: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي». فأصل العدم أو أصلالة العدم مصطلح أصولي، يستخدم في حال الشك بوجود شيء أو

- اتصافه بصفة محددة، فيتم الحكم بعدم وجوده أو اتصافه بتلك الصفة، بناءً على ذلك الأصل، إلا أن يثبت دليلاً معتبراً وجوده أو اتصافه بتلك الصفة.
- (٥٥) صحيفة اعتماد، ١٠ / ٢ / ١٤٨٨ هـ.ش.
- (٥٦) المصدر السابق، ١٢ / ١١ / ١٤٨٧ هـ.ش.
- (٥٧) ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نموذجه، تبعاً للآلية الكريمية.
- (٥٨) لقاء مع السيد الموسوي البجنوردي، مجلة فرزانة، العدد ١٤: ٧.
- (٥٩) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام: ٢١: ٢٠٦.
- (٦٠) محمد جواد البلاغي، آلة الرحمن في تفسير القرآن: ٢: ٣٩٨.
- (٦١) الزحيلي، التفسير المنير: ٦: ٥٦.

(٦٢) يقول الدكتور محمد الصادقي الطهرياني في تفسير هذه الآية: «أساساً كل المكلفين معندين بتحقق البناء الإيماني في الحياة . نساء ورجالاً .. ويتحقق هذا البناء في بعدين: بناء النفس، والآخرين. وبما أنه . في المجموع . للرجال قوىٌ وقابليات أكثر من النساء ورد في الآية الكريمة ﴿الرُّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء﴾. وقوام صيغة مبالغة، وبذلك تبين الآية الدور الأكبر للرجال في تحقيق هذا البناء. وفي المقابل النساء أيضاً قوامات على الرجال، أي يقدمن إنجازاً في هذا البناء، ويشاركن المهمة مع الرجال، لكن دورهن أدنى من دور الرجال. وعلى الرغم من تفوق بعض النساء في قدراتهن وقابلياتهن في القيام بالواجبات على أزواجهن، فتنعكس بذلك علاقة القيمة. لكن ذلك نادر، والقاعدة العامة هي أن الرجال قوامون على النساء في بعدي التكوين والتشريع. لكن كون الرجال قوامين على النساء . خلافاً لما يقال . لا تعطي الرجال ولادة مطلقة على النساء، بل القوامة هذه تعني رعاية الرجال للنساء وتوفير الحماية والصون لهنّ. فكما مررت الإشارة إلى الرجال يتمتعون بقوى وقابليات أكثر من النساء في توفير الحماية والرعاية من جميع الجهات . العقلية والمالية والجسدية .. وصحب أنّه في الحياة الزوجية تتساوى حقوق المرأة والرجل من حيث الرعاية والمشاركة، بناء على الآية الكريمة: ﴿وَلَهُنْ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ يَأْمُرُونَ﴾، لكن في سورة البقرة تقول الآية الكريمة: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَة﴾، كما ورد هنا ﴿الرُّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء﴾. إذن للرجال دور أكبر في الرعاية من دور النساء. أما في ما يشاركون فيه من أمر الرعاية يقول: ﴿وَلَهُنْ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ يَأْمُرُونَ﴾، كما يقول هنا: ﴿بِمَا فَضَلَ اللَّهُ بِعَصْمَهُ عَنْ بَعْضِهِ﴾، ولم يقل: (بما فضلهم الله عليهن)، وبذلك لم يجعل الرجال قوامين على النساء على أساس الرعاية عامّة، بل على أساس دورهم الأكبر في الرعاية: **فاؤلأ:** من حيث القوة إن تشارك اثنان في أمر، وتمتن أحدهما بقوة أكبر، كان له دور أكبر؛ وثانياً: في ما يقوم به الرجال من أمر الرعاية **﴿بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِم﴾** فدون شيك من يقدم المال للأخر له نصيب أكبر في القيام بالرعاية. وكما أن حفظ المال واجب فصون من يعطي المال دون مقابل واجب أيضاً. إذن مسؤولية الرجال في الرعاية أكبر من مسؤولية النساء، والنساء **«قائمات على الرجال»** بحملهن مسؤولية أقل؛ إذ إن في القوام مبالغة في الحفظ والرعاية، لكن القائم يدل على رعاية عادلة. وقد **﴿فَضَلَ اللَّهُ بِعَصْمَهُ عَلَى بَعْضِهِ﴾**، لكن هذا التفضيل ليس في الأمور المعنوية؛ لأن الأفضلية المعنوية تقوم على التقوى، وهنا الأفضلية هي تفوق ومسؤولية أكبر في واجبات الرعاية والحفظ، فهي بعض أوجه الرعاية واجبات الرجال أكثر من النساء، وفي بعضها الآخر

واجبات النساء أكثر، ويتساون في واجبات أخرى. وتقع مسؤولية أكبر على عاتق النساء في ما يخص الرعاية والصون الداخلي وحفظ العفة والطهارة، ومسؤولية الرجال أكبر في ما يخص الأمور التي تتطلب رجولة، كما في إتفاق الأموال. وبشكل عام تقسم الحقوق بين النساء والرجال إلى فئتين: الحقوق المشتركة: والحقوق الخاصة بكل منها. كما أن الحقوق التي يتساویان فيها تختلف باختلاف طفقاتهما وقدراتهما. إذن قيمة الرجل على المرأة لا تعني أن المرأة أمّة مملوكة لدى الرجل، بحيث تصبح جميع شؤونها وأفعالها مرهونةً بذاته وموافقته، ويحرم عليها حتى كسب العلم، والتذر، والقسم، والهدى، والخروج من البيت للقيام بواجب أو مستحب أو مباح . في ما لا يؤدي إلى انحراف جنسي. ولا تهانن بواجبات المرأة تجاه الرجل . إن لم تحصل على إذن من زوجها، بل في جميع الواجبات والمستحبات وترك المحرمات والأمور المتعارف عليها لا موضع لإذن الرجل في قيام المرأة بها أو تركها. وكما أن الرجل لا يحتاج إذن المرأة في القيام بواجباته الشرعية والباحة لا تحتاج المرأة إذن الرجل في ذلك. وهناك نهجٌ يتبّع ليتيح للرجل صون طهارة المرأة من ناحية العفة والعقيدة والمالي والأخلاقي والنوميس الأخرى، والتي تقع فيها مسؤولية أكبر على عاتقه. وعلى النساء في المقابل صون النوميس الخمسة قدر المستطاع. فقد شارك القرآن الكريم النساء والرجال المؤمنين في الأمر والنهي، ووجد هما جديرين به. كما أن للقيمومة وصون النفس والآخرين درجات، وأهم هذه الدرجات الاجتماعية بين المؤمنين هي القيمومة في العلاقة الزوجية. فعل الزوجين صون نفسهما والآخر، على أن من له قدرات أكثر في تحقيق الصون يتحمل مسؤولية أكبر. وكما قلنا: إن الرجال يتوقفون على النساء في اتجاهي الصون، وعلى النساء تحقيق الصون في كلا الاتجاهين ما أمكنهُن ذلك. إن النوميس الخمسة هي: العقيدة، العقل، النفس، العرض، والمالي، وهي المجال الأهم الذي يجب صونه، وخاصة في العلاقة الزوجية. ومن الأمور التي يجب على النساء صونها تجاه أنفسهن هو الثبات في دائرة الصالحت، القافتات، والحافظات للفيب، وخاصة في العلاقة الزوجية. إن فضيلة الصون في اتباع الحق وحفظ الغيب أول ما يجب تحقّيقها في غيب الله، أي على النساء صون النوميس الخمسة في هذا المستوى، ثم المستوى الثاني هو حفظ النوميس في ما يفيب عن أزواجهنَّ. وحفظ الغيب في هذين المستويين هو اتجاه الصون لأنفسهنَّ وأزواجهنَّ.

وممَّا يجب على النساء صونه تجاه أزواجهنَّ هو ما تطرّفت إليه الآية: «تَخَافُونَ شُوَّهْنَ»، وهو الخشية من النشور العادث، وليس الخشية من حدوثه. ولا يعني ذلك أن للرجال فعل ما ورد في الآية إن خشي الرجال عدم طاعة المرأة في الواجبات الزوجية. كما أن النشور لا يعني أي عصيان وعدم امتثال، بل المراد هو العصيان وعدم الالتزام الذي يجده الرجل تهديداً للحياة الزوجية، وهو يصدق في النوميس الخمسة كلَّها، لأن يخاف الرجل انحراف زوجته في أيِّ من هذه النوميس، بحيث يدمر كيان العائلة. حينها يأتي دور صون الرجل وقيمومته، فيسعى في النهي عن المنكر بدرجاته الثلاثة. وإن لم يُجُنَّ كُلُّ ذلك نفعاً يعمل بما ورد في الآية. وإن لم ينجح بعد في تصحيح الوضع يأتي دور الانفصال الذي يمكن تحقّقه أحياناً دون التلاط، وخاصة في ما يخصُّ الانحراف الجنسي، كما ورد في سوريٍّ النور والمائدة، فأساساً نكاح الرجل الصالح والمرأة الفاسقة والمرأة الصالحة والرجل الفاسق حرام، ابتداء أو استمراراً على حد سواء. فحتى نكاح المرأة والرجل الفاسقين محرام أيضاً. فلا يُراد بـ«تَخَافُونَ شُوَّهْنَ» خشية حدوث النشور في المستقبل، فإنَّ كان كذلك لم يبقَ محلَّ لعبارة

**﴿فَإِنْ أَطْعَنُكُمْ﴾**: إذ النشور ليس خشية حدوث العصيان، لتحول الطاعة محله. وبناءً على ذلك النشور هنا هو العصيان الحادث والمائل. إن صون الرجل للمرأة في مواجهة الثلاث ينبي أن يكون سرّاً، كما أنه في النهي عن المنكر بشكل عام يجب اتباع نهج التدرج. الخطوة الأولى هي النهي سرّاً، ثم الخطوة الثانية النهي علناً. وتأتي مراحل النهي سرّاً كما يلي: ١. **﴿فَغَيْطُوهُنَّ﴾**، وذلك بطريقـة صحيحة ولائقة. كما أن المطلوب هنا الإلتحـاح في الوضـع والنصـح. فأساس النصح يرد حتى في عدم الطاعة في الأمور غير المهمـة. لكن النصح والوعـظ يجب أن يكون جادـاً في الأمور الخطـيرـة. فإن لم ينتـج أثـراً تأتي الخطـوة الثانية: ٢. **﴿وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِع﴾**، بالإدبار في الفراش . وهو الموضع الذي فيه إيحـاءات ومـحفـرات لـلفـريـزة الجنسـية .. وـطـعـنـهـنـ في أـنـوـثـهـنـ، وهذا الطـعنـ يجب أن يكون سـرـاً، ولا يـعـلمـ بهـ الناسـ والأـولـادـ، وـالـأـ جـرـ المـوقـفـ إـلـىـ العـنـادـ وـالـتـمـادـيـ فـيـ العـصـيـانـ. وإنـ لمـ يـجـدـ ذـلـكـ نـفـعاـ أـيـضاـ تـاتـيـ الخطـوةـ الثـالـثـةـ: ٣. **﴿وَاضْرِبُوهُنَّ﴾**، وذلك بالـقـدرـ الـذـيـ يـحـقـ الرـدـعـ. وهذهـ هيـ مـراـحلـ النـهـيـ عنـ المنـكـرـ، لكنـ فـيـ الـعـلـاـفـةـ الزـوـجـيـةـ تـسـتـوجـ مـلاـحظـةـ وـجـدـةـ أـكـثـرـ. وبـماـ أنـ هـذـهـ الـخـطـوـاتـ لاـ تـاتـيـ لـلـانتـقامـ، بلـ هيـ لـصـونـ وـحـفـظـ التـوـامـيـسـ الـخـمـسـةـ، تـاتـيـ الـآـيـةـ الـقـوـلـ: **﴿فَإِنْ أَطْعَنُكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَيِّلًا﴾**، فإنـ رـجـعـنـ عـنـ عـصـيـانـهـنـ فـأـقـفـواـ خـطـوـاتـ التـأـديـبـ هـذـهـ، وـلـاـ يـجـوزـ التـمـادـيـ بـعـدـ وـاـنـتـهـاـكـ شـخـصـيـتـهـنـ. وـإـلـىـ هـذـهـ تـكـوـنـ جـمـيـعـ خـطـوـاتـ النـهـيـ عنـ المنـكـرـ سـرـاـ، وـلـاـ يـعـلمـ بـهـاـ إـلـاـ الزـوـجـانـ. (ترجمـانـ فـرقـانـ ١: ٢٧٧ـ . ٢٨٠ـ . ٢٨٠ـ).

(٦٢) الزمخشري، الكشاف ١: ٥٢٥. الكشف والبيان ٢: ٢٠٢.

(٦٤) لسان العرب ١٢: ٤٩٦.

(٦٥) فرهنك أبجدي عربي: ٦٨٠.

(٦٦) الكشاف ٢: ٢١٢. حجة التفاسير ٢: ١٠٥.

(٦٧) لسان العرب ٢: ٧٢. الفايق ٢: ١٢٤.

(٦٨) مفردات ألفاظ القرآن ١: ٦٨٤.

(٦٩) جامع البيان ٥: ٢٨. تفسير القرآن العظيم ٢: ٩٤٠.

(٧٠) الجرجاني، آيات الأحكام ٢: ٤٢١. تفسير المراغي ٥: ٢٨. الميزان ٤: ٣٤٤.

(٧١) أنوار التنزيل ٢: ١٧٢. تفسير ابن أبي حاتم ٢: ٩٤١. جامع البيان ٥: ٢٨. روح المعاني ٢:

٢٠٢. مجمع البيان ٤: ٧١.

(٧٢) جوامع الجامع ١: ٢٥٣. التفسير لكتاب الله المنير ٢: ٢٢٢. التفسير الائتـاشـريـ ٢: ٤٢٢.

(٧٣) **﴿حَفَاظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَّاةِ الْوُسْطَى وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَاتِنِينَ﴾** (البقرة: ٢٢٨).

**﴿وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّهُ لَهُ قَاتِنُونَ﴾** (الروم: ٢٦).

**﴿وَقَالُوا أَتَخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّهُ لَهُ قَاتِنُونَ﴾** (البقرة: ١١٦).

**﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَاتِنًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُنْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾** (النحل: ١٢٠).

**﴿وَمَنْ يَقْتَلْ مِنْكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا تُؤْتَهَا أَجْرَهَا مَرْتَبَتِنَ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا﴾** (الأحزاب: ٣١).

**﴿يَا مَرِيمُ اقْتَبِي لِرَبِّكِي وَاسْجُودِي وَارْكُمِي مَعَ الرَّاكِبِينَ﴾** (آل عمران: ٤٢).

**﴿أَمَّنْ هُوَ قَاتِنُ أَنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَاتِمًا يَعْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ**

وَالَّذِينَ لَا يَلْعَمُونَ إِنَّمَا يَتَدَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» (الزمر: ٩). «وَمَرِيمَ ابْنَةَ عُمَرَانَ الَّتِي أَحْصَتَ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوْجَنَا وَصَدَقْتُ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكَتَبْهُ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ» (التحريم: ١٢).

(٧٤) «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْمَسَايِّرِينَ وَالْمَسَايِّرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِعِينَ وَالصَّائِعَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجُهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالْذَّاكِرَاتِ أَعَدَ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» (الأحزاب: ٢٥).

«وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُضْنَ مِنْ أَيْصَارِهِنَّ وَيَعْنَقْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يَبْرِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلِلْمُضْرِبِينَ يَخْمُرُهُنَّ عَلَى جَيْوِينَ وَلَا يَبْرِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِيُعْلَمُوْهُنَّ أَوْ أَبْيَانُهُنَّ أَوْ أَبْنَائُهُنَّ أَوْ أَبْنَاءَ بَعْلَوْهُنَّ أَوْ إِخْرَانُهُنَّ أَوْ بَنِي إِخْرَانُهُنَّ أَوْ نِسَائُهُنَّ أَوْ مَا مَكَّنَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ أَثَابِعِينَ غَيْرَ أُولَئِي الْأَرْبَةِ مِنَ الرَّجَالِ أَوِ الطَّفَلِ الَّذِينَ لَمْ يَطْهُرُوا عَلَى عَرَازِ النَّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ يَأْرِجُلُهُنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتَهُنَّ وَتَوَبُوا إِلَى اللَّهِ جَوِيمًا إِلَيْهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُلْحَوْنَ» (النور: ٢١).

«وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُضُوا مِنْ آيَصَارِهِمْ وَيَعْنَقُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ» (النور: ٢٠). «وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ» (المؤمنون: ٥).

«وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ» (المعارج: ٢٩).

«وَالَّتِي أَحْصَتَ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوْجَنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ» (الأنبياء: ٩١).

«وَمَرِيمَ ابْنَةَ عُمَرَانَ الَّتِي أَحْصَتَ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوْجَنَا وَصَدَقْتُ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكَتَبْهُ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ» (التحريم: ١٢).

(٧٥) المفردات، مادة نشر.

(٧٦) الصحاح: ٢: ٨٩٩. العين: ٦: ٢٢٢. لسان العرب: ٥: ٤١٧.

(٧٧) مجمع البحرين: ٤: ٣٩. العين: ٦: ٢٢٢. الصحاح: ٢: ٨٩٩.

إن قيلنا المفهوم الذي قدمه الكاتب في تحليل معنى النشور تحلّ هذه المقدمة أيضاً: فإنّ اعتبرنا النشور رغبة المرأة الشديدة في الجماع، وبالتالي ارتکابها الخيانة، يكون خوف النشور تغييرها في طبيعة تعاملها مع الأجنبيّ، كعدم المبالاة في الحديث معه والمزاج غير المتعارف لدى المتسلكين بالشرعية، وكما تقول الروايات النشور هو إدخال الأجنبي إلى البيت، والزوج كارة لذلك. (مجمع الزوائد: ٢: ٢٦٦). إذن معنى «شُوْزَهُنَّ». مع الأخذ بنظر الاعتبار لفظ «تَخَافُونَ» الملائم له، هو الخشية من الخيانة الجنسية، وليس أي عصيان وعدم طاعة تراود المرء.

(٧٨) كذلك: «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْبَةَ كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَةً يَأْتِيهَا رَذْفَهَا رَغْدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ يَا تَمَّ اللَّهِ فَادَّعَهَا اللَّهُ لِيَسَ الْجُوعُ وَالْخُوفُ يَمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ» (النحل: ١١٢).

(٧٩) بعبارة أخرى: يقول القرآن الكريم: تجتبوهن أولًا، ولا تشاركونهن الفراش، ثم يقول: غيروا من تعاملكم: «وَاضْرِبُوهُنَّ». وهذا التغيير يجب أن يكون عكس الإقصاء والابتعاد. فتجتب الزوجة ثم ضربها تكون حركة في نفس الاتجاه. لكن تجتب الزوجة أولًا ثم التغيير في التعامل فذلك ما يجعله انتقالا إلى وضع عكس الوضع الأول.

- (٨٠) بناءً على هذه القاعدة تبني جميع الأحكام على أساس العلة والمعلول. وهذه قاعدة عقلية، ولا يمكن إنكارها. فحتى أحكام العبادات أيضاً لها علل محددة، تحتاج معرفتها إلى الملاحظة والتفكير. وتجدر هذه القاعدة أن زوال العلة يزيل المعلول. أي بقاء المعلول واستمراره قبيح بعد زوال العلة، والله بريء من القبح. فإن زالت علة حكم ما يزول معلولها. فعلى سبيل المثال: وجوب التزام المرأة بالعدة يكون لمعرفة صاحب النطفة، فإن كانت امرأة عاقراً ليس عليها الالتزام بالعدة؛ لأن العلة (معرفة صاحب النطفة إن كان هناك احتمال حدوث حمل) زالت، فيزول المعلول.
- (٨١) محمد الصادقي الطهراني، نكرشي جديد بر حقوق بانوان در إسلام (رؤية جديدة لحقوق النساء في الإسلام): ٢٩.
- (٨٢) محمد حسين فلاح زاده، آموزش فقه (تعليم الفقه): ٣٦٦، ط٤٧.
- (٨٣) جامع المسائل، باب الارتداد. لكنه لم يذكر أمر ضرب المرأة المرتدة.
- (٨٤) توضيح المسائل: ٥٨٢. لكنه لم يذكر أمر ضرب المرأة المرتدة.
- (٨٥) الاستفتاءات: ٢: ٤٧٥.
- (٨٦) لا تقتل المرأة المرتدة، لكن يجب تطليقها من زوجها، وأن تلتزم بعدها الطلاق، وتؤمر بالتوبة والرجوع عن ارتدادها. فإن لم تمتثل تحبس، وتضرب وقت الصلاة، وتكسس بثياب خشنة، ولا يقدم إليها ما يكفيها من ماء وطعام حتى تموت. المسائل المستحدثة: ٢: ١٠٤، سؤال ١٨١٢.
- (٨٧) الرسالة العملية، من مسألة ٢٩٨٢ إلى مسألة ٢٩٩٤.
- (٨٨) يتفق في رأيه في الرجل المرتد مع السيد المدني، لكنه يقول في رأيه في المرأة المرتدة: «[بعد الضرب في أوقات الصلاة و...]... يقسون عليها ولا يقدمون لها الماء والطعام، إلا بما يبيقيها حية، وتكسس بثياب خشنة، حتى تعود وتتوب». الرسالة العملية باللغة الفارسية، مسألة ٢٢١٦.
- (٨٩) يقول في حكم المرأة المرتدة: لا تضرب، لكنه يؤيد كسوتها بثياب خشنة، ولا تendum، وإن تابت يفرج عنها، وإن لم تتب تبقى في الحبس إلى الأبد. الرسالة العملية، من مسألة ٢٦٢٧ إلى مسألة ٣٦٤١.
- (٩٠) إن هذه الآية الأهم والأكثر صراحة في حرية العقيدة. فقد ورد في هذه الآية «لَا إِكْرَاهَ» مطلقاً، أي هذا النفي مطلق، ويجب أن لا يكون أي «إجبار وإكراه». وتوكذ ذلك «لَا» النافية. ولا يمكن إنكار إطلاق الآية، فتفني الإكراه والإجبار فيها جليًّا وبيّن. كما أن «في الدين» مطلق أيضاً، أي إن لفظ «الدين» في الآية يدل على أصول الدين وفروعه. ويمكننا إثبات إطلاق «في الدين» بنحوين: ١. إن لفظ الدين مطلق، ويدل في إطلاقه على أصول الدين وفروعه. ٢. لفظ «لَا إِكْرَاهَ» وإطلاقه قرينة على أن «في الدين» مطلق أيضاً. وما تقوم به بعض التقاسير من تحصيص في شأنه مرفوض، ودون برهان.
- (٩١) لا تختص هذه الآية سابقتها؛ فهي تدل على «حرية العقيدة» مطلقاً. فلفظ «الحق» في الآية الكريمة، الذي تم الحديث عن الأخذ به أو الصد عنه، مطلق. فهل يمكن القول: إن أصل الدين «حق» وفرضه «باطل»؟ والجواب امتناع ذلك، إذن تدل الآية على حرية العقيدة مطلقاً.
- (٩٢) يقول محمد بن حكيم: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْمَكِّيِّ: الْمَعْرِفَةُ مِنْ صُنْعٍ مَنْ هِيَ؟ قَالَ: مِنْ صُنْعِ اللَّهِ، لَيْسَ لِلْعَبَادِ فِيهَا صُنْعٌ». الكافي: ١: ١٦٢، ح٢. وأيضاً يروى عن الإمام الصادق عليه السلام أن المعرفة والقبول ليست أمراً إرادياً واكتسابياً. وأيضاً سئل: هل هو فعل الله وعطائه (لا إرادياً)؟ أجاب الإمام: بل،

- ليس لعباد الله يدٌ فيه، لكن لهم الاختيار في أفعالهم. إنما يزن الله أعمال العباد بنحو تلائم إرادته واختياراته، ولا جُبر فيها.
- (٩٢) وسائل الشيعة ١٨: ٥٤٤، ح ٢.
- (٩٤) الكافي ٢: ٢٨٦، ح ١٠.
- (٩٥) وسائل الشيعة ١٨: ٥٤٥، ح ٦.
- (٩٦) وسائل الشيعة ١٨: ٥٦٢.
- (٩٧) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٤٥.
- (٩٨) الكافي ٢: ٣٨٢.
- (٩٩) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٤٠.
- (١٠٠) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٤٧.
- (١٠١) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٤١.
- (١٠٢) وسائل الشيعة ١٧: ٩٤.
- (١٠٣) وسائل الشيعة ١٧: ١٤٨.
- (١٠٤) وسائل الشيعة ١٧: ٣٢٢.
- (١٠٥) الكافي ٢: ٢٧٩.
- (١٠٦) الكافي ٢: ٢٩٣.
- (١٠٧) الكافي ٢: ٣٩٧.
- (١٠٨) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٤٩.
- (١٠٩) الكافي ٢: ٣٥٠.
- (١١٠) الكافي ٢: ٣٦٠.
- (١١١) الكافي ٢: ٣٧٣.
- (١١٢) وسائل الشيعة ١٨: ٥٤٥، ح ٦.
- (١١٣) وسائل الشيعة ١٨: ٥٤٤، ح ٢.
- (١١٤) الكافي ٢: ٣٨٦، ح ١٠.
- (١١٥) مرأة المقول في شرح أخبار آل الرسول ٢٦: ٣٩٦ - ٤٠٢.
- (١١٦) كما أن الشيخ محمد فاضل اللنكراني ناقش كافة الروايات المتعلقة بقتل المرتد وسائل العقوبات، ولم يدع تواتر هذه الروايات. وقد قبل حكم قتل المرتد الفطري، بناء على الفتوى «المشهورة» فحسب. تفصيل الشريعة، كتاب الحدود: ٦٩٢.

# أضرار التفسير الباطني

## عند العلامة الطباطبائي

(\*) د. حسين خاکپور

(\*\*) أ. طيبة اکران

### المقدمة—

يمكن الإشارة إلى أسلوب التفسير الباطني بأسماء وعناوين، مثل: التلميحي، الحدسي، الرمزي، الصوفي...، وقد رافق هذا الأسلوب . باستمرار . الكثير من المواقفين والمخالفين.

مجموعة من المفسّرين لم تقبل تفسير القرآن بعيداً عن هذا الأسلوب؛ ومجموعة أخرى لم تعتبر هذا الطريق تفسيراً للقرآن مطلقاً<sup>(١)</sup>. إن الذي يوجب إيجاد اختلاف في وجهات النظر، واختلاف الرؤى والماوقف، هو تنوع الأبعاد ووسيعة التفسير الباطني واختلاف استنتاجاته، ومن جملتها:

### ١. وجهة نظر الباطنية والصوفية (الروحانيات المتطرفة)—

هذه المجموعة تعتقد أنه مع الحصول والوصول إلى الباطن فليس هناك ضرورة للعمل بالظاهر. وبوجه عام تركوا ظاهر القرآن والشريعة<sup>(٢)</sup>.

استفاد الصوفية من طريقين للأسلوب الباطني:  
أ. أسلوب التفسير التلميحي الحدسي (الإفاضي).

(\*) أستاذ مساعد في جامعة سistan وبلوشستان، كلية الإلهيات.

(\*\*) طالبة ماجستير، قسم علوم القرآن والحديث.

بـ. أسلوب التفسير التلميحي النظري في تفسير القرآن<sup>(٣)</sup>. وقد قوبلت هذه الفرقةـ يعني الصوفيةـ من أول زمن ظهورها في زمان الإمام الصادق عليهما السلام بالرفض والإنكار والإبعاد من قبله عليهما السلام، ومن قبل علماء الإسلام<sup>(٤)</sup>.

## ٢. الشكليون (الشكلية المتطرفة) —

تشكلت من الصوفية الشكلية المتطرفة في مقابل الروحانية المتطرفة. وقد أقدم القاضي عبد الجبار وابن الجوزي بالرد على الباطنية، واعتبروا أن كل شكل من أشكال تأويل الظواهر بالباطن جرم<sup>(٥)</sup>.

## ٣. وجهة نظر أهل البيت عليهما السلام (الجمع بين الظاهر والباطن للقرآن) —

إن طريقة أهل البيت عليهما السلام هي طريقة الجمع بين ظاهر وباطن القرآن الكريم<sup>(٦)</sup>. قال الإمام الصادق عليهما السلام: (لا يتحقق الإيمان بالظاهر والباطن إلا بالقبول والعمل على طبق الظاهر)<sup>(٧)</sup>.

وبذلك فإن ظواهر القرآن تعتبر حجّة بناءً على أساس المبني العقلي، وغير قابلة للإنكار.

وإن إثبات وجود البطون للقرآن قائم على أساس أدلة (القرآن، السنة، العقل، العقلاء، وإجماع المفسرين).

وعلى هذا فطريقة الجمع بين ظاهر القرآن وباطنهـ وكونهما معاً على نحو طوليـ من أصل وجاهات النظر<sup>(٨)</sup>.

فالعلامة الطباطبائي يعتبر أن تنزيل القرآن الكريم أسلوب تجلـ لا أسلوب تجـافـ. لـذا فهو يعتبر أن معارفـه طولـيةـ، فيعطي الأصالةـ فيـ أثناء التفسـيرـ للـتفسـيرـ بالـظـاهـرـ، ولا يـعتبرـ الأـصـالـةـ لـلـبـاطـنـ بـتـاتـاـ حـتـىـ يـتـمـ الـحـمـلـ عـلـيـهـ، بل معـ الحـفـاظـ عـلـىـ حـجـيـةـ ظـاهـرـ الآـيـةـ يـتوـصـلـ إـلـىـ بـاطـنـ الآـيـةـ مـنـ خـلـالـهـ<sup>(٩)</sup>.

العلامة الطباطبائي هو أحد المفسـرينـ الذين لم يـقبلـواـ بعضـ التـفـاسـيرـ الـبـاطـنـيةـ الموجودةـ، وـرـدـهـاـ، ولـكـنهـ قدـ اـهـتمـ بالـنظـرـيةـ التـلـفـيقـيةـ فيـ تـفـسـيرـ الآـيـاتـ.

لذا فنحن في هذه المقالة أوردنا تحليل ونقد التفاسير الباطنية من وجهة نظر العلامة الطباطبائي، وبحسب المضمون التالي: ماذا سيواجه مفسر باطني . من خلال رؤية العلامة الطباطبائي . في تفسيره للقرآن الكريم من الأضرار؟ ....، من الأسئلة التي ستتوضح من خلال عرض مقالتنا.

ولا يخفى على حضرات القراء الأعزاء أنَّ كُلَّ تفسير له أثْرٌ مفيد بدوره في فتح الآفاق الواسعة للآيات القرآنية . والتفسير الباطني ليس بعيداً عن هذه الخدمة، لكنَّ اهتمام بعض المفسرين أكثر من اللازم بهذا النوع من التفسير أدى إلى بروز ثغرات وأضرار جدية في مجال التفسير. وهذا ما سنتم بيانه في طيَّات مقالتنا.

### **نبذة تاريخية—**

لقد تم طرح مسألة البطن في مجال القرآن منذ القِدَم، وإنَّ أوائل نماذج روایات البطن وجدناها في الأحاديث النبوية. وقد نقلها لنا أهل الشيعة وأهل السنة. ثمَّ بعدها جاءت هذه المسألة وبصورة موسَّعة في كلمات الصحابة والتابعين، ومنهم: الكليني، والطبرى، والمجلسي<sup>(١)</sup>.

وأمام المفسِّرون الشيعة الذين أكَّدوا مسألة البطن للقرآن فمن جملتهم: العياشي في تفسيره<sup>(٢)</sup>؛ والمفسِّرون وأصحاب الرأي في علوم القرآن، أمثل: البحرياني، مجتهد شبستري، الشيخ الطوسي، مكارم الشيرازي، الطباطبائي<sup>(٣)</sup>.

### **تشخيص أضرار التفسير الباطني—**

التفسير الباطني، كغيره من أساليب التفسير الأخرى، مع تمتُّعه بنقاط مثبتة فيه، وفتحه لكثير من الآفاق الجديدة في فهم القرآن، سيق إلى مخصصة الإفراط والتفريط، وكثيراً ما لقي أضراراً في فهم وتفسير الآيات المباركة. ويمكن تصنيف هذه الأضرار إلى ثلاثة فئات، هي:

#### **١. الأضرار الأساسية—**

هذه الأضرار ينصبَ عملها على نقاط الضعف والنواقص الموجودة في هذا

الطلاق، والتي يمكن مشاهدتها في الموارد التالية: نفي الأحكام الشرعية؛ عدم وجود الضابطة؛ التأويل الذي يخدم الأصول الفكرية والمعتقدات الإسماعيلية؛ التلقّي التجريبي من الوحي ومشاكل معرفة اللغة؛ قبول تعددية الفهم والمشاكل الهرمونيسيّة؛ الجنوح عن العقل في المبادئ أو الأسس التفسيرية<sup>(١٢)</sup>.

وقد كان للعلامة نظرة نقدية في بعض هذه الموارد، وعلى أساس تلقيق النظريات الباطنية على آيات القرآن الكريم. وقد أشار إلى تفسير بعضها، وسيتم بحث نماذج من الآيات إن شاء الله تعالى.

### أـ إنكار ظاهر القرآن الكريم۔

لقد وصلت إلينا تقارير من بعض الفرق الإسماعيلية . أمثال: القرامطة، النزارية، الفياثية، والخالصية أيضاً . عن الإباحية والتفاهية والإهمال للظواهر الدينية<sup>(١٤)</sup>.

ويعتقد العلامة بأنَّ التفكير والتدبر في هذه المسألة يدلُّ عليه الحديث: (إنَّ للقرآن ظهراً وباطناً، ولبطنه بطن، إلى سبعة بطن). وعلى هذا فإنَّ للقرآن الكريم ظاهراً وباطناً، وكلَّا هما مرادٌ في الكلام. بالإضافة إلى أنَّ ذينك المعنيين مرادان في طول بعضهما، لا في عرضهما، وكمثالٍ نقول: ليس إرادة ظاهر اللفظ ينفي إرادة باطنه، وليس إرادة باطن اللفظ يزاحم إرادة ظاهره<sup>(١٥)</sup>.

علمًا أنه في آية: «فَلَيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِه» (عبس: ٢٤)، ومضافاً إلى التأكيد على المعنى الظاهري ل الآية، أوضحت الروايات المراد من (الطعام) في الآية، وأنَّه المأخذ والمرجع العلمي والمعرفي. فالإنسان يجب عليه أن يرى الذي اكتسبه من أين أخذَه؟ وهذا المعنى ناظرٌ إلى ما هو أعمق من معنى الآية.

والعلامة الطباطبائي يبيّن في كلامه، ومرةً أخرى، أنَّ الإحاطة بجميع المباحث والمطالب القرآنية ورموزه وأسراره العديدة لا تتأتَّى ولا تتيَّسر إلاً للنادر من الناس، الذين يتدبّرون في المعارف والعلوم الدينية، ويتفكّرون فيها<sup>(١٦)</sup>.

## بـ. عدم وجود الضابطة

التأويل والبطن هوَّ عميقه وكامنة من مرادات ومقاصد الآيات الإلهية التي لديها نسبة من المعنى المعرفي مع الآيات؛ والتوصّل إلى هذه المعاني لا تكون ميسّرة إلا لأصحاب الرؤى الناصعة الخالصة والإلهية، نظير الذين توصلوا إلى ذلك من روایات أهل البيت عليهم السلام في نطاق الباطن<sup>(١٧)</sup>.

لكنْ في قضية الباطنية أو الموضوع الباطني لا يحق لأحدٍ، سواء كانوا دعاةً ومأذونين أو لا ، الدخول في نطاق التأويل والباطن، إلّا الإمام والوصي، وماهية هذين الشخصيتين كانت من الأسرار الخفية.

فيعرض لنا من خلال هذه التفاسير قاعدة إيجاد المهرب من الآيات الموجبة في بعض الأحيان إلى جنبة التلُّوُث بالوَهْن لتلك التفاسير<sup>(١٨)</sup>.

أمّا وجوه . جوانب . ما وراء العقل الموجدة فهي مختصة بأهلها أيضاً.

والتأويل والبطن يمكن أن يحسبا ، من أحد الجوانب في الْبُعْد الدلالي المعرفي، مما وراء الغُرْف ، وممّا وراء العقل. فمن وجهة نظر العلامة إن التفسير حقيقة عينية موضوعية وخارجية، وما وراء اللفظ، موجودة في اللوح المحفوظ، وهذه الحقيقة موجودة في الآيات المحكمة والمتّشابهة؛ وهي في الأساس لم تكن من قبيل: المفاهيم المشتقة من الألفاظ، لتكون موجبة لتشريع حكمٍ ما وبيان معرفةٍ وعلةٍ لحادثة، وتبيّن لرؤيا ، كما في قصة موسى والخضر عليهم السلام في سورة الكهف، فهي ناظرة إلى هذا الوجه . أي ما وراء العقل . من المعنى، فإنَّ تفسير أعمال الخضر عليهم السلام كانت أوسع وأعلى من إدراك عقل نبيٍ مثل: موسى عليه السلام ، طبعاً الخضر عليهم السلام فتح أبواب التفسيرات الثلاثة بنفسه أمام موسى عليه السلام ، ووضّحها له<sup>(١٩)</sup>.

فمنذ أن كان هذا المعنى . يعني تفسير القرآن . له ارتباطٌ وثيق مع بطن القرآن، وإنَّ البطن منشأ الظاهر، والذي يظهر شعاع من الحقائق الكامنة، فالبطن وتفسير القرآن حقيقة تشكّل ظاهر القرآن، باعتبار أنَّ ظواهر الألفاظ والعبارات نشأت منه. يرى العلامة أنَّ تفسير الآيات هو إرجاع كلَّ شيء إلى شكله الواقعي وعنوانه الأصلي. وقد جاء بمثال على ذلك، وهو: رجوع الضرب إلى التأديب<sup>(٢٠)</sup>.

ويختصّ أهل البيت عليه السلام بهذه الأوجه من القرآن، وهي بعيدة عن متناول الآخرين<sup>(٢١)</sup>.

وإنّ يد كلّ مفكّر وحكيم آدمي قصيرةً . وبكلّ شكلٍ ونحوِ من الأنحاء . عن الوصول إلى وجه وسعة الآية.

وإنّ تحليل تلك الوجوه أو البطون لا تصدر إلاّ من الأشخاص الذين يكونون على ارتباط دائم مع حقيقة القرآن<sup>(٢٢)</sup>.

### ج. الجنوح من العقل في المبني التفسيرية —

إنَّ الصوفيين لا يقدرون الفكر والتفكير الإنساني إلاَّ قليلاً، ودائماً ما يظهرون ضعف وهشاشة الفكر في مقابل الحقائق والواقعيات، ويفخرون بذلك. يقول ميبدى، في تفسير الآية ٢١ من سورة آل عمران: لا تربط قلبك بالعقل، فإنَّ العقل حام، وليس العقل معبراً حتَّى تطلق له العنان، كما أنه ليس طريقةً حتَّى تنفُّ بوجهه.

ويضيف: كلَّ ما ت يريد أن تطلب فلا تطلب من العقل، واطلب من النبوة<sup>(٢٣)</sup>.

بينما يرى العلامة خلاف ما يراه ميبدى: هناك موارد يكون العقل فيها مفسراً ومبييناً، ومن خلال الاتكاء على العقل يمكن أن ندفع بشكّلٍ أنصع وأوضع على أساس توسيعة الأدلة المذكورة . بتوسيع المعنى.

ويرى العلامة الطباطبائي عليه السلام ، في تهميسه على الآية الشريفة: «واعبُدو الله ولا شرِكُوا به شيئاً» (النساء: ٣٦) أنها آية قابلة للتوضيع.

ويكتب حول الطبقات الباطنية لها: من الملاحظ أنه قد تبيّن من هذه الآية الشريفة أنَّ ما يفهم منها هو ترتيب هذه المعاني:

١. نفي عبادة الأصنام.
٢. نفي عبادة الآخرين.
٣. نفي عبادة ما يشاءه الإنسان ويرغب فيه.
٤. عدم الغفلة عن ذكر الله سبحانه وتعالى.

يعني يجب أن لا نغفل عن الله جلَّ وعلا، وتنتقت إلى غيره.  
لذلك على أساس هذه النظرية يمكن للعقل أن يكون حلاً للمشكل (٢٤).

## ٢. الأضرار الأسلوبية—

إن مراعاة الأصول والقواعد التفسيرية لازمة لفهم الكلام الإلهي، فإنَّ عدم الاعتناء بذلك الشاهد هو ما جعل العرفاء والباطنيين يُدخلون أضراراً في تفاسيرهم. وهذه الأضرار نحو: عدم وجود الضابطة في معرفة معاني الكلمات؛ عدم مراعاة أصل إرجاع المتشابهات في التعاليم إلى المحكمات؛ الاعتماد على الكشف والشهود غير المصنون عن الخطأ في التفسير؛ الاستناد بلا ضابطة إلى الروايات في التفسير؛ الاستفادة من الرأي في التفسير الباطني.

و سنقدم تاليًا على معالجة عددٍ من الآيات من وجهة نظر العالمة.

### أ. عدم وجود ضابطة في معرفة معنى الكلمات—

هذا الفكر الخاطئ اتسق وتشكّل عند بعض الصوفية، وهو أنَّ الإنسان يستطيع أن يصل في السير والسلوك إلى مكان لا يرى فيه سوى الله، ولا يوجد لديه أي تكاليف مقابل تعاليم الأنبياء.

أراد ابن العربي أن ينسب هذه الفكرة الخاطئة وبأسلوب خاطئ إلى القرآن الكريم، مستنداً إلى المعاني اللغوية لكلمات القرآن الكريم، ومتخلِّياً عن السياق. وهذا المعنى الباطني لا يستطيع أن يوصل الحقيقة (٢٥)، فيمكن أن يكون البعض مفردات القرآن، أمثل: بعض المعرف المحوية، أن تؤدي الدور الأساس والمحوري.

فكُلَّ واحدة من المفردات، مثل: (النبي، الرسول، الصراط، السبيل) نائبةٌ عن المفاهيم الأساسية للقرآن، ولها مكانةٌ خاصةٌ في عالم القرآن، وهي التي تتبع من المفاهيم الأكثر أساسيةً، مثل: (الله، والتوحيد).

لقد كان الارتباط الدلالي الخاصٌّ من بين المفاهيم المحوية للقرآن،

والكلمات النائبة عنها أصبحت مطمح رؤية بعض اللغويين<sup>(٢٦)</sup>. وكمثالٍ: يمكن تسلیط الضوء على هذا الارتباط الدلالي العميق والراسخ في تفسير الميزان عند دراسة المعنى المعرفي لمفهوم كلمة (الصراط) الأكثر استعمالاً في القرآن.

فالعلامة الطباطبائي . وبالنسبة لهذه الكلمة، ومن خلال ما عده القرآن من الخصائص لهذه العبارة . صرّور لنا بحثه كما يلي: هذه الكلمة لها ارتباطٌ من جهة مع المفهوم الأساس لكلمة (التوحيد)، التي هي . بحسب اعتقاده . من أهمّ محاور المفهوم القرآني<sup>(٢٧)</sup>.

ومن جهة أخرى لها ارتباطٌ وثيق مع مفهوم الهدایة، وكذلك (السبيل إلى الله تعالى).

وفي اعتقاده إنّ هناك مجموعة من الكلمات تكون يازاء تلك الكلمات، مثل: (الشرك، الكفر، الضلال)، وهي ليست بعيدة عن ذلك الارتباط. فتلك الكلمات في عالم القرآن أضدادٌ لمعنى الصراط المستقيم.

لذا لأجل الفهم الدقيق لمفهوم (الصراط المستقيم) يجب الاهتمام وفهم تلك الكلمات بشكلٍ جيد.

فيستنتج العلامة، من خلال المقارنة بين (الصراط) و(السبيل إلى الله) . وبالاستناد إلى آيات متعددة . أنّ نسبة (الصراط) إلى (السبيل إلى الله) تكون مثل نسبة الروح إلى الوطن.

ف (الصراط المستقيم) هو تبلور نفس الفيض . يعني (الهدایة) الحالصة والنافعة . النازل من قبل الله تبارك وتعالى ، وكلُّ إنسان مؤمن يكتسب منها بحسب استعداد نفسه.

وأشار إلى عين هذه الحقيقة من خلال تحليله التمثيلي للآية ١٧ من سورة الرعد<sup>(٢٨)</sup>.

## بـ الاستفادة من الرأي في التفسير الباطني

من الأضرار الجدية في تفسير الباطنية وجود علاقة ورابطة وثيقة وواسعة نسبياً

بين المبني والافتراضات الفلسفية ووجهات النظر الدينية والتفسيرية عندهم. إن المعتقدات الإسماعيلية في جميع مواردها قابلة للنقد والمناقشة، فهي غير مطابقة للتعاليم الدينية القرآنية، وتعد من التفسير بالرأي.

يقول القرآن الكريم: . إن الله متصف بجميع صفات الكمال . **﴿لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾** (الحشر: ٢٤) ، و**﴿لِلَّهِ الْمَكْلُوْلُ الْأَعْلَى﴾** (النحل: ٦٠).

والعلامة الطباطبائي لا يعتبرـ نظراً لمناشئ ظهور هذه الوجوه المعرفية الخاطئةـ التفسير بالرأي شيئاً، إلا إذا اعتمد على أساس وأصول صحيحة لفهم كلام الله بصورة منهجيةـ.

ويكتب في هذا الصدد: إن التفسير بالرأي الذي نهى عنه رسول الله ﷺ عبارة عن الطريقة والأسلوب الذي ي يريدون من خلاله كشف رموز القرآن وخفاياهـ يعني النهي عن طريقة الكشفـ لا المكشوفـ.

وبعبارة أخرى: إن النبي ﷺ قال في هذا النهي: ( يريدون أن يفهموا كلام الله كما يفهمون كلام غيرهـ).

بالرغم من أن فهم هذا القسم يمكن أن يكون صحيحاًـ لكن هناك رواية ثانية شاهدة على هذا البحث وهذا المطلبـ وفيها يقول عليه السلام: (إن الشخص إذا فسر القرآن برأيهـ وخرج رأيه صحيحاًـ فقد أخطأ أيضاًـ).

يعني لا تفسروا كلام الله بالأسلوب الذي تقسرون فيه كلام الخلـ<sup>(٣٩)</sup>ـ. فبناءً على رأي العلامة التفسير بالرأي وإرادة الوجوه المعرفية غير المصائية وغير الصحيحة من الآيات سببهـ و نتيجته عدم تطبيق أساسيات الطرق والقواعد التفسيرية الصحيحةـ.

ويمكن أن يكون عدم تطبيق أساسيات الطرق والقواعد في نطاق التفسير جهلاً أو عملاً مغرضـ منحازاً أيضاًـ.

ففي قسم الجهل يعني تطبيق المبني من غير علمـ لكنـ في قسم المغرضـ والمنحاز يعني عدم التطبيق التطبيقي مع وجود العلمـ<sup>(٤٠)</sup>ـ.

ففي الجهل لو كان للشخص علمـ بقوانينـ وقواعدـ فهم المراد الإلهيـ في القرآنـ

لعمل به، ولا يضحّي بالمراد الإلهي لأجل أغراضه الدينية والنفسية. ويمكنك أن تشاهد بعض النماذج لذلك في مؤلفات وأراء بعض المفسّرين والكتاب.

مثاله: ما أورده العلامة الطباطبائي في تذليله للآية: «قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَائِكَةِ إِنِّي أَقْرَئُ إِلَيْكُمْ كَرِيمًا فِي إِنَّمَاءِ سُلَيْمانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»: نقلت معاني وتفسيرات متعددة ومتتوّعة في سبب تسمية (كتاب) بـ(كريم)، وجميعها من مقوله التفسير بالرأي، وتعدّ من الوجوه المعرفية غير الصحيحة.

ويرى سماحته أن الوجوه المذكورة ونظائرها لا أساس لها. ويكتب في هذا المجال: إن القارئ الجيد يعلم أن هذه الوجوه من قبيل: التفسير بالرأي. فإظهار هذه الوجوه غير الصحيحة من جهة كونهم يبحثون عن الحق؛ لكنهم وقعوا في الخطأ، لأنّهم وصلوا إلى الحق، ثمّ أعرضوا عنه عامدين<sup>(٢١)</sup>.

## ٤.٢ الأضرار النهائية —

إنّ أضراراً وآثاراً سلبية وجدت بسبب التيار الصوفي العرفاني والباطني. وإنّ أهمّ هذه الأضرار تكون شاملة لـ: فكرة الجبر؛ التسامح العقائدي في مسألة انتشار الأديان؛ التسامح العملي في مراعاة الأحكام الشرعية؛ تغيير ماهية المؤلفات التفسيرية؛ الآثار الاجتماعية السيئة.

و سنستعرض في هذا القسم تحليل نماذج من هذه الأضرار على أساس المصادر المتقدمة، بناءً على رؤية العلامة الطباطبائي.

### أ. الجبرية وفكرة الجبر —

إن إحدى تبعات التفسيرات الصوفية هو شيوع وانتشار الاعتقاد بالجبر، والذي صار سبباً للأضرار الاعتقادية والاجتماعية، وساق المسلمين إلى التسامح الاجتماعي، حتى وصلت بهم إلى حدّ الخنوع والخضوع وعدم الاعتراض، وصار هذا العمل سبباً لفساد المجتمع<sup>(٢٢)</sup>.

إن المتصوفة كانوا بقصد إظهار أن القرآن هو رمز ومثل، ويشير إلى حقيقة أخرى، وأن مراد الله ليس هو ظاهر القرآن، بل إن مراده صرف الحقيقة الثانية، فهم متّحدون بالعقيدة مع الغلاة.

تعتقد الصوفية أن باطن القرآن كالنفس الأدمية، لذا فهم يؤوّلون جميع ظاهر الفاظ القرآن بالنفس وحالاتها.

وبعض المتصوفة يعتبرون أنَّ فهم باطن القرآن خاصٌ بهم. ومن الموارد التي عدّها المتصوفة من باطن القرآن ما يلي:

قال سهل التستري (الشوشتري) حول آية: ﴿وَلَتَنْزَرَ أُمُّ الْقُرْبَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا...﴾ (الأنعام: ٩٢): التفسير الظاهري لـ (أم القرى) مكّة المكرمة، والمقصود الباطني لها: القلب؛ والمراد لـ (من حولها): الجوارح والأعضاء؛ ومراد الآية هو تحذير الناس من أن لا يحفظوا قلوبهم وأعضاء أبدانهم عن المعاصي والمنكرات<sup>(٢٢)</sup>.

وحاصل وجهة نظر العلامة الطباطبائي في خصوص ظاهر القرآن وباطنه هو كما يلي: إن كلَّ تعبير لفظي قرآني ناجمٌ عن معرفةٍ كليّة، وكلَّ معرفةٍ كليّة برزت من معرفةٍ كليّة أشمل، إلى أن تصل إلى أصل القرآن في اللوح المحفوظ، وإن جميع المعارف القرآنية مصدرها اللوح المحفوظ.

لذلك فالقرآن هو ذلك المعنى الذي يقع في مراتب معاني القرآن وبطون القرآن، وهو جمِيع المعاني التي تقع في طول ذلك المعنى<sup>(٢٤)</sup>.

مثلاً في الآية: ﴿فَاجْتَبِيُوا الرَّجُسَ مِنَ الْأُوْنَانِ﴾ (الحج: ٣٠) نهى الله سبحانه وتعالى عن عبادة الأصنام. وهذا النهي مثالٌ لنهيٍ أوسع، أي إن عبادة غير الله عبادة شمولية، فهي تشمل النهي عن عبادة الأصنام، وكذلك النهي عن عبادة غيرها، مثل: عبادة الشيطان، بل وحتى النهي عن عبادة النفس، باتّباع شهواتها<sup>(٢٥)</sup>.

وقد فسر العلامة الطباطبائي هذا المثال بعبارة أخرى، وهي: يقول المتعال: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ (النساء: ٣٦). ظاهر الكلام هو النهي عن العبادة العادلة للأصنام، كما يقول: ﴿فَاجْتَبِيُوا الرَّجُسَ مِنَ الْأُوْنَانِ﴾ (الحج: ٣٠). لكنَّ مع التأمل والدراسة يُعلم أنَّ العلة من منع عبادة الأصنام هو لكون الخضوع

والخشوع لغير الله تعالى، وهذا لا يختص بعبادة الأصنام، بل عبر عز شأنه عن إطاعة الشيطان بالعبادة، حيث قال: «إِنَّمَا أَعْهَدُ إِلَيْكُمْ يَا بْنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِلَّا  
لَكُمْ عَذَّابٌ مُّهِينٌ» (يس: ٦٠) <sup>(٣٦)</sup>.

## بـ. الآثار الاجتماعية السينية

إن خلو التفاسير العرفانية من البحوث السياسية والاجتماعية هو إحدى الأضياء الجارحة في تلك التفاسير، وهم يؤولون الآيات الخاصة التي خاضت في هذا المجال، أو التي لم تتحدث عنها أصلاً، أو التي تتحدث عن القضايا المعنوية والأخروية. وكنموذج لما ذكرنا: في تفسير الآية: «كُثُرْتُمْ خَيْرًا أُمَّةً أَخْرِجْتَ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ  
بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَوْ أَمِنَ أَهْلُ الْكِتَابَ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ  
مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثُرُهُمُ الْفَاسِقُونَ» (آل عمران: ١١٠) إن روزبهان قائل بالتأويل الميتافيزيقي فقط، ولم يقدّر البحوث الاجتماعية سوى عُرفاء القرون الأخيرة، أمثل: العلامة السيد الطباطبائي عليه السلام، وعلى رأسهم الإمام الخميني عليه السلام، فقد أحدث أكابر التغييرات في مجتمعه، وكشف أنه ليس بين العرفان وبين السياسة منافاة، بل إن العرفان الذي لا يعتني بالناس والمجتمع والحكومة عرفة ناقص ومنور <sup>(٣٧)</sup>.

فالخطاب في هذه الآية متوجه للمؤمنين، وهذه قرينة على أن المراد من كلمة (الناس) عموم البشر، وبما أن الفعل (كنتم) في خصوص هذه الآية منسلخ عن الزمان كما قيل، والظاهر . والله العالم . أنه غير منسلخ عنه، فيزيد أن يقول: أنتم هكذا أمة، وكلمة (أمة) تطلق على الجماعة، كما تطلق على الفرد، لهذا فهذه الأمة التي بمعنى الجماعة أو الفرد لها هدف تقصده.

وذكر (الإيمان بالله) بعد ذكر (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) من قبيل: ذكر الكل بعد الجزء، أو من قبيل: ذكر الأصل بعد الفرع. فالآية المباركة تمدح حال المؤمنين في صدر الإسلام، الذين آمنوا في بداية ظهور الإسلام وفي أولبعثة.

قال بعض المفسّرين في هذا المجال: من المعلوم أن انبساط هذا التشريف على

جميع الأمة؛ لكون بعضهم متصفين بحقيقة الإيمان، والقيام بحق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر<sup>(٢٨)</sup>.

## النتيجة —

من مجموع ما قيل نتَحصَّلُ على:

إن التفسير الباطني لو كان بالمعنى الذي ورد في روايات النبي ﷺ وأهل البيت عليهم السلام فهو منظم ومنهجي ومحبب وسيكون مؤيداً بالأدلة العقلية والنقلية. ولكن مما يؤسف له أن هذا الأسلوب، كبقية الأساليب الأخرى، استتبعه أمور إفراطية وتفريطية؛ لأنه إذا كان التفسير الباطني يقوم بإظهار الرموز والأسرار الكامنة للقواعد، كما هو ملاحظ في مؤلفات الباطنيين والصوفيين، فلا اعتبار له؛ لكونهم نظروا إليها بنظرية إفراطية متطرفة، ساعين لاستخراج جميع البطون من آيات القرآن. وهذا الأمر يبعث على تحمل النظريات الباطنية على القرآن الكريم.

وقد أقدم مجموعة من المفسرين على نقد تلك التفاسير، ومنهم: العلامة الطباطبائي في تفسيره الميزان. فقد أقدم سماحته على نقد وجهات نظر المفسرين الباطنيين المتطرفة، وأبدى أنه يمكن طرح الآراء والمسائل الباطنية المستخرجة من الآيات من خلال رؤية تلفيقية.

ويعتقد أنه لأجل إثبات مسألة باطنية من القرآن الكريم يجب أن لا تفرض وتحتمل هذه الفكرة على القرآن، بل لا بد من التلفيق بين ظاهر الآيات مع باطنها، وإبداء كل ما يوافق القرآن.

ونحن في هذه المقالة التي بين أيديكم أثرنا نماذج من تلك التفاسير من خلال وجهة نظر العلامة.

## المهاجمون

- (١) محمد علي رضائي الإصفهاني، مراجعة الأساليب والاتجاهات التفسيرية للقرآن: ٢٠٣؛ انظر: عميد الزنجاني، مبانی الأساليب التفسیریة لـ القرآن: ٢٢٨.
- (٢) ابن عربی، تفسیر القرآن الکریم ۱: ۴۲۰ . ۴۲۵ . ۴۲۰ . ۱: ۱۲۶؛ انظر: الصدوق، معانی الأخبار ۲: ۴۰۲ . ۴۰۲ .
- (٣) محمد علي رضائي الإصفهاني، منطق تفسير القرآن: والأساليب والاتجاهات التفسيرية للقرآن: ٢٠٥.
- (٤) الصفار، بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد: ٥٤٦ . ٥٥٦: جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢: ٢٢٦ . ٢٢٥ . ٢٢٥ . الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٤؛ مرتضى مطهري، فهم القرآن: ٢٦ . ٢٧ .
- (٥) رشاد، الإعجاز العدي في القرآن: ٣٦٤ (مترجم إلى الفارسية من قبل: السيد محمد تقى آية الله): انظر: عبد العظيم عبد السلام، ابن قيم الجوزية، عصره ومنهجه وأراءه في الفقه والعقائد والتصوّف: ٣٩٢ . ٤٨١ .
- (٦) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٧ .
- (٧) محمد بن حسين سليمي، مجموعة مؤلفات ٦: ١، جمع: نصر الله بور جوادي: الصفار، بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد: ٥٥٦ . ٥٥٧ .
- (٨) السيد رضا مؤدب، مبانی تفسیر القرآن ١: ١٨١ . ١٨٢ . محمد هادي معرفت، التأويل في مختلف المذاهب والأراء: ٤٠ . الطباطبائي، القرآن في الإسلام: ٢٨ .
- (٩) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٢٤ . ٢٤ .
- (١٠) الطبری ١: ٢٥؛ الكلینی، الكافي ١: ٣٧٤؛ المجلسی، بحار الأنوار ٨٩: ٩٠ .
- (١١) تفسیر العیاشی ١: ٢٢ . ٢٤ .
- (١٢) البحراني، البرهان في تفسير القرآن ١: ٢٩ . ٢٩ . مجتهد شبستري، هرمونطيقیا القرآن والسنّة: ١٢٢ . الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ١: ٩؛ مکارم الشیرازی، التفسیر الأمثل ١: ١٦٤ . ١٦٧ . الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ٧٤ .
- (١٣) انظر: محمد أسعدی، تشخیص أضرار التیارات التفسیریة: ٢٧٧ . ٣٢٩ .
- (١٤) النوبختی، فرق الشیعیة: ١٠٨ .
- (١٥) الطباطبائي، القرآن في الإسلام: ٢٨ .
- (١٦) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ٥٦٢ .
- (١٧) انظر: علي أكبری بابائی، المذاهب التفسیریة ٢: ١٦ . ٢٠ .
- (١٨) القاضی النعمانی، تأویل دعائیم الإسلام ٢: ١٠٨ .
- (١٩) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ٤٩ .
- (٢٠) المصدر السابق ٢: ٢٢ . ٢٤ .

- (٢١) المصدر السابق :٢ .٤٧ .
- (٢٢) انظر: المصدر السابق ٢ .٢٧ .٤٢ .
- (٢٣) مبدي، كشف الأسرار وعدة الأبرار :٢ .٩٢ .
- (٢٤) الطباطبائي، القرآن في الإسلام: .٢٨ .٢٣٧
- (٢٥) محمد أسудي، تشخيص أضرار التيارات التفسيرية: .٦ .٥ (ترجمه إلى الفارسية: أحمد آرام).
- (٢٦) انظر: إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن: .١٠ .١٣٥ (ترجمه إلى الفارسية: أحمد آرام).
- (٢٧) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: .١٠ .١٣٥ .
- (٢٨) انظر: المصدر السابق ١: .٣٠ .٢٢ .
- (٢٩) المصدر السابق ٢: .١١٨ .١٢١ .
- (٣٠) قواعد التفسير: .٣٠ .
- (٣١) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: .١٥ .٥١٠ .٥١١ .
- (٣٢) محمد حسين بن سلمي، حقائق التفسير (تفسير السلمي) ٢: .٢٢٢ .
- (٣٣) الحسيني، التصوف والتثنية: .١٨٢ .١٨٢ (ترجمه إلى الفارسية: السيد صادق عارف).
- (٣٤) الطباطبائي، القرآن في الإسلام: .٢٧ .٢٨؛ الطباطبائي، الشيعة في الإسلام: .٤٧ .٥٠ .
- (٣٥) انظر: الطباطبائي، الشيعة في الإسلام: .٤٩ .
- (٣٦) الطباطبائي، القرآن في الإسلام: .٢٧ .
- (٣٧) محمد أسودي، تشخيص أضرار التيارات التفسيرية: .٣٥٢ .
- (٣٨) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: ٢: .٥٨٣ .

# الحدُّ الجديد بين العلم والدين: التجربة الدينية وعلم الأعصاب والأمر المتعالي<sup>(١)</sup>

قراءة في كتاب جون هيك

د. علي شهبازي<sup>(٢)</sup>

ترجمة: مرقال هاشم

لا يزال موضوع العلم والدين والسبة القائمة بينهما هو موضوع الساحة الأكثر تداولًا. وهو في الحقيقة من أكثر المسائل تعقيداً في فلسفة الدين. إن مسألة الإيمان بالخلق<sup>(٣)</sup> والتكامل دوراً كبيراً هنا، وقد تطورت هذه التساؤلات حتى وصل البحث إلى علمي الأعصاب والهندسة الوراثية ونسبتهما إلى المعتقدات الإلهية والتجارب والحالات العرفانية.

وهنا بالتحديد تم فتح جبهة مواجهة جديدة بين العلم والدين. وإن فسيفساء الأفكار وتوع المصوّرين المصطفين في مواجهة بعضهم تتمثل أمام الناظر بشكلٍ بديع؛ فهو من جهة يثير الشغف والبهجة؛ ومن جهة أخرى يمثل مشهداً مرعباً ومثيراً للقلق، ولا سيما بالنسبة إلى المؤمنين والمتشرعين. واليوم أصبح أمراً مألوفاً أن يكون أطرافُ النزاع في المناظرات العلمية . الدينية مزيجاً من علماء الأحياء والخلايا والذرات، والمتخصصين في علم الأعصاب، وعلماء اللاهوت، وأصحاب الأطروحات العلمية في التراث الديني الخاص، والتجريبيين الذين يحملون هموم التجارب الدينية، وعلماء النفس من مختلف المدارس والمذاهب، وفلسفـة الدين.

ومن بين الذين يتمتعون بسابقة مألوفة نسبياً في الخوض في مسائل العلم والدين

(\*) أستاذ في الفلسفة والأديان في جامعة الأديان والمذاهب في إيران.

هو الفيلسوف المعاصر المختص في فلسفة الدين (جون هيك). وقد سعى - في أحدث إصدار له بعنوان: «الحادي الجديد بين العلم والدين: التجربة الدينية وعلم الأعصاب والأمر المتعالي»، سنة ٢٠٠٦م - إلى إلقاء نظرية جديدة حول بعض المسائل المطروحة في فلسفة الدين المعاصرة. يشتمل هذا الكتاب، البالغ ٢٢٨ صفحة، على ثلاثة أقسام، وثمانية عشر فصلاً.

وفي القسم الأول، المشتمل على أربعة فصول، يتناول موضوعات من قبيل: «الدين بوصفه مؤسسة إنسانية»، و«المعنوية والعرفان»، و«ماهية التجربة الدينية». وفي القسم الثاني، المشتمل على ستة فصول، يتعرض إلى مسائل هي من معطيات العلم الحديث في مجال علم الأعصاب والدراسات المتعلقة بالمخ، والمثارة في مواجهة الأبحاث اللاهوتية، وهي مسائل من قبيل: «مسألة التماهي بين الذهن والمخ»، و«النظريات الطبيعية السائدة»، و«الاختيار والإرادة الحرة»، وما إلى ذلك من المسائل. وفي القسم الثالث، المشتمل على ثمانية فصول، يتم طرح المسائل المرتبطة بالمعرفة والتعددية، وموضوعات من قبيل: «العالم المعاصر والمعنى»، و«الحياة بعد الموت».

### **الدين بوصفه مؤسسة بشرية، والدين بوصفه أمراً معنوياً**

في ما يتعلق بالدراسات الدينية، حيث يتم النظر إلى الأديان، يُشار أحياناً إلى ثلاث مراحل، وهي:

١. مرحلة ما قبل العصر المحوري (ما قبل القرن التاسع أو الثامن قبل الميلاد).
  ٢. مرحلة العصر المحوري (حوالي ٩٠٠ أو ٨٠٠ إلى ٢٠٠ قبل الميلاد).
  ٣. مرحلة ما بعد العصر المحوري (منذ القرن الثاني قبل الميلاد إلى يومنا هذا).
- والمرحلة الأولى تمثل في الواقع عصر الأديان البدائية، حيث كان الدين البدائي ديناً قبلياً ومناطقياً، يهدف في الأكثر إلى الحفاظ على النظم السائد في الأشياء، وتنظيم حياة القبيلة أو الحكومة. وقد كانت البشرية وعالم الكائنات الحية جزءاً من كلّ، وكان الإنسان البدائي يرى نفسه جزءاً من المنظومة الاجتماعية الحية،

وليس فرداً منفصلاً ومستقلأ.

والمرحلة الثانية هي مرحلة تبلور الآراء الروحية الكبرى، حيث تجلّت في الوجوه والنصوص المقدّسة الهامة. وإلى هذه المرحلة تعود الديانات الكبرى، من قبيل: الهندوسية، والبوذية، والزردشتية، واليهودية، والكونفوشيوسية، والطاوية؛ وأما المسيحية والإسلام فهما وإنْ كانوا ينتميان من الناحية التاريخية إلى المرحلة الثالثة، بَيْدَ أن جذورهما تعود إلى التراث الديني الإبراهيمي، وعليه فإنَّهما يرتبطان بالمرحلة المحورية. وإذا تجاوزنا هذه التقسيمات التاريخية، التي هناك الكثير من البحث في صحتها ومتانتها، يمكن النظر إلى الدين بلحاظين، أو بعبارة أخرى: إن لكل دين ناحيتين، وهما: الناحية الخارجية؛ والناحية الداخلية. ويمكن تسمية الناحية الخارجية بالدين التأسيسي، والناحية الداخلية بالإيمان، أو بعبارة أوضح: «المعنوية» أو «العرفان». وإن المؤرَّخين للدين والمخصصين بالعلوم الإنسانية وعلم الاجتماع من الذين يدرسون الدين جامعياً وعلمياً إنما يلاحظون ويدرسون الناحية المحسوسة والخارجية من الدين، أي الدين التأسيسي. فقد أدرك (إميل دوركهايم)، في أبحاثه حول المواطنين الأستراليين الأصليين (الأبيرجن). على سبيل المثال..، أن الطوطم هو تجسيد الله، كما هو تجسيد لقبيلة نفسها؛ إذ هي واقعية أكبر من الأفراد، ولها الحجية والسلطة عليهم. واستنتج من ذلك أن الله في الحقيقة هو المجتمع المتجمد على شكل طوطم.

ويكمن خطأ دوركهايم وأمثاله في أنهم يعمّمون تحليلاتهم، ويستعملون تلك التحليلات في بيان حقيقة الدين، ويستخرجون من ذلك أن الدين عبارة عن المرجعية والقدرة الشاملة للمجتمع، وهي القدرة التي يمكن للخيال الديني أن يستوعبها بوصفها تجسيداً لمفهوم الإله. بَيْدَ أن هذا الاتجاه لا يستطيع بيان الأديان غير السماوية والفردية، من قبيل: البوذية، والهندوسية، ولا التحديات التي أثارها مؤسِّسو تلك الأديان والأديان التوحيدية أمام المجتمع. إن هذه التعميمات المفرطة في السذاجة هي في الواقع الخصيصة البارزة لجميع النظريات المعرفية والنفسية التقليدية<sup>(٢)</sup>. إن المنظرين التقليديين يتوصّلون في بعض الأحيان إلى رؤية صائبة بشأن ناحية خاصة من الدين، ثم

يتصورون خطأً أنهم توصلوا إلى اكتشاف ماهية وذات الأديان. ومنذ العصر المحوري فصاعداً بدأ التمايز التدريجي بين الدين بوصفه مؤسسة ومجموعة من الآداب والمناسك الاجتماعية والناحية الداخلية أو التجريبية للدين. يرى (جون هيك) ضرورة نقل الاهتمام من الناحية الخارجية للدين وتوجيهه إلى الناحية العرفانية، وأن نسعى من هذه الناحية إلى البحث عن أقسام التجربة الدينية. وفي تراث الفلسفة التحليلية الأمريكية . الانجليزية يتم الحديث عن العرفان والمعونة العرفانية، دون أن يكون هناك أدنى كلام بشأن المعنوية. وحيث إن دائرة ومساحة التجربة الدينية أوسع من العرفان وأحوال العرفاء يجدر الحديث عن «المعونة»، بالإضافة إلى مصطلح «العرفان». إن الدراسات الاجتماعية تثبت أن الناس يميلون إلى اعتبار أنفسهم «معنوين» أكثر من اعتبار أنفسهم «دينيين»، وإن الجماعات والمدارس التي تتحدث عن المعنوية قد أصبحت نِدّاً ومنافساً قوياً للمسيحية. يضع جون هيك هذه المعنوية التي ظهرت مؤخراً في العصر الحديث بين قوسين (المعونة): كي يميزها من الناحية الداخلية للدين، بمعنى موقف الإنسان من الأمر المتعالي.

يعمد علماء الاجتماع أحياناً في بحث ظاهرة رواج «المعونة» إلى التعبير بـ«المعونة القائمة على الحياة الأنفسية»، في مقابل «الدين بمنزلة الحياة». وفي هذه المعنوية يتوجه الفرد بشكل أكبر نحو معالجة وتحسين وضعه، وطلب السعادة لنفسه، بمختلف الأساليب، ومن دون الاستناد أو الالتفات إلى الواقعية المتعالية. ومن الواضح أن «الدين» يميل أبداً إلى الأمر المتعالي (ولا سيما الإله المتشخص). وبطبيعة الحال يجب أن لا نغفل عن نقاط ضعف وقيود هذا النوع من التصنيفات والتقييمات: إذ هناك بين هاتين المقولتين نوع من التماهي. فعلى سبيل المثال: إن الكثير من الآداب والمناسك التي تدرج ضمن مقوله «المعونة القائمة على الحياة الأنفسية» موجودة أيضاً ضمن التعاليم والمناسك الكَنَسية أيضاً، كما أن الكثير من أعضاء الكنائس يشاركون في النشاطات والتجمعات «المعونة» أيضاً. والأمر الآخر الذي يجب عدم الغفلة عنه هو التدقيق في استعمال مصطلح «العرفان». إن التراث المدون للعرفاء يثبت أنهم يعملون أحياناً على بيان أحوالهم وتجاربهم، وأنهم قاموا في بعض الأحيان بتصوير نوع من

الإلهيات أو الفلسفات العرفانية. وهنا حيث نتحدث عن العرفان فإننا نريد بذلك تلك الأحوال والتجارب العرفانية. وإن من بين أكبر معطيات هذا العرفان . على حد تعبير «وليم جيمز» . رفع الحجب بين الفرد والأمر المطلق. إن الفرد يرى نفسه في حالاته العرفانية متَّحداً مع الأمر المطلق، وهو مدرك لهذا الاتِّحاد. وعلى الرغم من أن الوحدة . بمعنى من المعاني . صحيحة، إلا أن تعريفها ليس واضحاً أو سهلاً، وغالباً ما يتم استعمالها بالمعنى الاستعاري، وليس الحقيقي والعددي. ويمكن لنا أن نشاهد نموذجاً واضحاً لهذه الرؤية في معتقد «أدفياتا فيدانتا» أو (وحدة الوجود). وقد عمد المحقق الهنودسي «رادا كريشنا» إلى تلخيص فلسفة الـ «أدفياتا فيدانتا» في الفلسفة الهندوسية على النحو التالي: «الذات التي لها تعلُّق نسبي بالعالم، وهي تيار من التجربة، ومسيل من الحياة، وهي المحور الذي تدور حوله أذهاننا وتجاربنا الحسية. وفيما وراء هذه البنية العامة يكمن الوعي العام والشامل، أي الـ «أتمان»<sup>(١)</sup>، أو الذات التي تمثل وجودنا الحقيقي». وإن ذات هذا الـ «أتمان» تتَّحد في نهاية المطاف مع الحقيقة الغائية والأزلية لـ «براهمان». وقد استعمل (آدي شانكارا). الشارح الكبير لفلسفة الفيدانتا . مثال الجرة والهواء، حيث يقول: إننا لو حطمنا الجرار الملاي بالهواء فإن الذي سيُبقي هو مجرد الهواء الذي لم يُعْد موزعاً بين الجرار؛ لأن الهواء الذي كان محبوساً في الجرار سوف يمتزج بالهواء المنتشر في العالم. وعلى هذا القياس يمتزج الأتمان، ويَتَّحد بالبراهماء.

يشير (جون هيك) في ترجيح الناحية المعنوية أو العرفانية للدين على ناحيته التأسيسية إلى أن الإنسان في الوقت الذي لا يستطيع أن ينتمي في وقت واحد إلى مؤسستين حضريتين متنافيتين، يمكنه أن يقع تحت تأثير بُعْدَيْن معنويين، وأن يتمتع بمختلف أنواع الحكمَة والأدَاب والمناسك المعنوية التي حصل عليها من مختلف المصادر. وهذا هو ما نحتاجه حالياً، وفي الحقيقة إن هذه هي الطريقة التي أخذت أعداداً مطردة من الناس تنتهجها، وهم في تصاعده وازدياد. إن المؤسسات الدينية تشكّل مادةً خصبةً لتفريق الناس وتبعادهم، في حين أن المعنوية أو العرفان . رغم تنوع أشكاله في مختلف السنين . لا يعمل على تقسيم الناس إلى جماعاتٍ متاخرة. إن

الاختلافات الموجودة في الأشكال المتعددة هي أمرٌ تكمل بعضها، ولا تتعارض فيما بينها.

وحيث عمدنا إلى تقديم الناحية الداخلية من الدين (أي التجربة الدينية أو العرفان) على الناحية الخارجية منه (أي المؤسسات الدينية) يطرح هذا السؤال نفسه: ما هو الطريق إلى إدراك أن التجارب الدينية هي التي تحكم عن الحقيقة وتكتشف عن الواقع بشكلٍ موثق؟ فهل هناك معيار يمكن الاحتكام إليه في إثبات صدق أو كذب ما يسمى تجربة دينية؟ وكيف يمكن تشخيص الحد الفاصل بين التجارب الدينية والأوهام؟

يرى (جون هيك) أن التجارب الدينية القائمة . بطبيعة الحال . على المفاهيم الدينية من السعة بحيث تتراوح أبعادها من ذرورة التعالي إلى حضيض الابتذال. ومن خلال ذكر نماذج وأمثلة من هذا الأمر يثبت أن الإنسان قد يتورّم في بعض الموارد أنه خليفة الله في إنفاذ إرادته. وهو هنا يذكر في الغالب أمثلةً ونماذج من ابتذال التجارب الدينية. فعلى سبيل المثال: هناك من الأشخاص منْ يتصور حقاً أن الله قد تدخل في حياتهم بشكلٍ فاعل، وعمل على توجيه أفعالهم وأفكارهم؛ أو هناك منهم منْ يعتبر نفسه مأموراً من قبل الله لفض النزاعات وحل الخلافات، وعلى هذا الأساس يبيح لنفسه إشعال الحروب وإراقة الدماء واقتراف أبشع الإبادات الجماعية. وعليه لا بدَّ في كلَّ تراثٍ دينيٍّ من وجود معايير وضوابط لتشخيص الفتنَ من السموم، وتحديد التجربة الأصيلة والمؤتقة دينياً من الأوهام الشخصية. وقد عمد (جون هيك) . بالنظر إلى الأديان التوحيدية، من قبيل: المسيحية والإسلام، بل وحتى المذاهب البشرية، مثل: البوذية . إلى ذكر العديد من الموارد التي تمسّك فيها العرافاء المنتسبون إلى هذه الأديان بمعايير محددة ومبذولة، من قبيل: التطابق مع النصوص المقدسة، والتماهي مع الفهم المتعارف والعقل السليم، والتغامم مع الحياة الاجتماعية للبشر، ومن بينها: الأخلاق، والانسجام مع قواعد وأساليب السلوك، والسير على طريق الكمال الإنساني، وما إلى ذلك من الأمور، مؤكداً على أن العرافاء قد ذكروا في آثارهم وأقوالهم أكثر من مرة أنه لا يمكن اعتبار كلَّ مشاهدة أو سمع على أنه من قبيل الله تعالى، بل يجب قياس

تلك المشاهدات والسمواعات وتقييمها في ضوء النصوص المقدسة أو التعاليم الأصيلة للدين الرسمي، والعمل على توثيقها وتحكيمها. يؤكّد أكثر العرفاء وأصحاب التجارب على المعايير العملية، وما يعبّر عن أخلاقيات الفرد على مستوى الأعمال والسلوك. وباختصار: إن المعايير العامة والشاملة لتشخيص اعتبار وصحة التجربة الدينية كامنة في نتائجها الأخلاقية والمعنوية في حياة الإنسان، بمعنى أن التجارب الدينية يمكن التعرّف عليها من خلال ثمارها ونتائجها. وعلى حد تعبير الفقرة المعروفة في إنجيل متى: «الشجرة الصالحة تعطي ثماراً صالحة، والشجرة الفاسدة تعطي ثماراً فاسدة».

## الدين وعلم الأعصاب —

وأما القسم الثاني من هذا الكتاب. وربما كان أهمّ أقسامه: بلحاظ الموضوع والسائل. فيتناول التحديات الجديدة التي أثارتها العلوم ومعطيات علم الأعصاب، ولا سيّما الدراسات المتعلقة بالأعصاب وآلية عمل المخ تجاه المعتقدات والتجارب الدينية. هناك من يعتقد - مصيبة - أن الرؤية الطبيعية، ولا سيّما المادية، هي الرؤية المهيمنة على التفكير الغربي الحديث. ولو اتفقنا مع كلام (جون سرل) القائل بأن المادية هي دين العصر بالنسبة إلى الكثير من المتخصصين في مجالات من قبيل: الفلسفة وعلم النفس والعلوم المعرفية وال المجالات الأخرى التي تهتم بالدراسات الذهنية لن يكون ذلك جزافاً. ومن هنا كان كلّ مجتمع يعني من نوع من الرؤية الميكانيكية أو الآلية التقليدية، وهي الرؤية التي يجب القول فيها: إن ذلك العلم يتبلور ضمن إطارها. وبطبيعة الحال فإن معلول هذه الرؤية هو الذي يبلور جميع الواقعية التي تؤلف العالم الطبيعي أو المادي، وليس شيئاً آخر، وإن الذهن بوصفه جزءاً من عالم الطبيعة ليس سوى ظاهرة مادية. ومن هنا يذهب الكثير من المتخصصين في علم الأعصاب إلى القول: عندما نبحث حول كيفية عمل المخ فإننا إنما نبحث حول كيفية أداء الذهن؛ لأن الذهن ليس سوى كتلة وزنها ١٢٠٠ غراماً من الخلايا المكونة له. ومن الواضح أن مثل هذه الرؤية الفيزيقية أو المادية للذهن البشري لا تنسجم أبداً مع

المعتقدات الدينية، ومن بينها: الاعتقاد بوجود الواقعية الإلهية المتعالية. يَبْدُ أن بعض العلماء، من أمثال: (نيوبرغ) وأعوانه، عمدوا من خلال هذا الفهم الفيزيقي والمادي للذهن إلى إيجاد نوع من الانسجام بين العلم والدين، وذهبوا - من خلال طرح مفهوم جديد باسم الإلهيات القائمة على علم الأعصاب (النيوروثولوجي)<sup>(٥)</sup>. إلى اعتبار مفاهيم، من قبيل: مفهوم الله، هي نتاج الحالات المتعددة للمخ، وكلما تحدثوا عن النسبة بين المخ والذهن فإنهم يعتبرون الذهن معلولاً للمخ. يَبْدُ أنه لا يمكن اعتبار هذه الجهود فوق إطار الرؤية الطبيعية والمادية للكون. ومن الواضح أن النزعة الطبيعية . ولا سيما المادية منها . لا تسجم مع الكثير من التعاليم الأصيلة في الأديان العالمية الكبرى.

ثم يواصل (جون هيك) بحثه في بعض أحدث التحديات المنشقة عن دراسات علم الأعصاب، ثم يسعى إلى الإجابة عن هذه التحديات، استناداً إلى كلام بعض المتخصصين في هذا المجال.

يعتبر المخ البشري المؤلف من مئة مليار خلية عصبية أعقد شيء كشف عنه العلم حتى هذه اللحظة. يمكن اعتبار الفصوص الأربع للمخ من أهم الأجزاء المكونة للمخ. وفي ما يتعلق بهذا المورد الخاص شغلت (النسبة بين الدين ودراسات علم الأعصاب) اهتمام الباحثين، حيث تقسم فصوص المخ<sup>(٦)</sup> إلى الأقسام التالية:

١. الفص القفي (أو القذالي)<sup>(٧)</sup>، الذي يمثل المركز الداعم لقدرتنا على الرؤية، ويحول المعلومات إلى مناطق إضافية من الدماغ.
٢. الفص الجداري<sup>(٨)</sup>، المسؤول عن الإحساس في الجانب المعاكس من الجسم، وتحديد الجهات، وأجزاء أخرى من المعرفة.
٣. الفص الصدغي<sup>(٩)</sup>، حيث يتضمن مسؤولية أساسية في استيعاب السمع واللغة، والإدراك، ويتعلق بجوانب من الذاكرة.

٤. الفص الجبهي<sup>(١٠)</sup>، يختص بالتفكير والتخطيط وتكوين المفاهيم. يَبْدُ أن المتخصصين في علم الفسيولوجيا، رغم تأكيدتهم على أن لكل فص من هذه الفصوص المذكورة وظائفه الخاصة، يعتبرون المخ بمجموعه كلاً حيوياً

فاعلاً تتفاعل جميع أجزائه وتعاون فيما بينها، وإن هذا التعاون فيما بينها يؤدي إلى إدراك الإنسان لشيء أو ظاهرة خاصة.

والأمر الجدير بالذكر هو ماهية النسبة بين التجربة الدينية والمخ وأليات عمله. يذهب الكثير من العلماء المتخصصين في علم الأعصاب، من الذين درسوا في معطيات علم الأعصاب المقرنة بالتجارب الدينية المقررة، وكذلك بعض فلاسفة الدين الذين يتبعون المعطيات الناتجة من بحوث علم الأعصاب، يعتبرون التجارب الدينية نتاج تفاعلات المخ أو اختلال وظائفه. إن الذين يتعرّضون إلى نوبات من الصرع يعانون تجربة أوهام واضحة، حيث يتوهمون خلالها أنهم يسمعون أصواتاً أو يشاهدون أموراً ذات طابع ديني. بل إن مشاعر من قبيل: الإحساس بحضور الله أو الارتباط به، أو الشعور بالانفصال عن الهيكل الجسماني، والشعور بنوع من الرضا والسعادة المتعددة على الوصف، والإحساس بالازدهار وبلغ الغاية، ومشاهدة النور الساطع الذي يبدو وكأنه منشأ العلم والمعرفة، ورؤية الشخصيات السماوية التي تبدو على شاكلة عيسى المسيح وأمثاله، هي بآجمعها من تداعيات بعض نوبات الصرع. وإن بعض النشاط الحاصل في الفص الصدغي قد تستتبع أحياناً نتائج من قبيل: تداعيات نوبات الصرع. كما تذهب هذه المجموعة من العلماء إلى الاعتقاد بأن فقدان الأوكسجين أو الكلوكرز في المخ أو الاهتمام العارم المفاجئ من شأنه أن يستدعي تصور الفرد رؤية أو سماع بعض الأمور ذات الماهية الدينية على غرار ما يحدث للمصروعين. وهنا يطرح سؤال نفسه: إذا كان الأمر كذلك ما الذي يمنعنا من اعتبار مسموعات أو مشاهدات الشخصيات الدينية والعرفانية، من أمثل: عيسى وبولس وتيريزا، وكذلك أموراً من قبيل: التعالي على الطبيعة، أو الشعور بحضور موجود أو موجودات إلهية، نتاج اختلال في وظائف المخ أو حتى تحريك شطر من المخ أو إدراكه لشطره الآخر المتنتظر معه؟

يعمل (جون هيك) في نقد ما يُقال في مجال نشاط المخ والتجربة الدينية على التمييز صائباً بين الموارد المبحوثة من قبيل: (rama شاندران)، وبين الموارد المختلفة الأخرى التي درسها (نيوبرغ) وأضرابه. إن موضوع اختبار (نيوبرغ) وأعوانه هم رهبان التبيت، الذين يمثلون نموذجاً بارزاً للأفراد المتدلين حقيقة، وبطبيعة الحال هناك

احتمال أن تكون حالاتهم العرفانية ملزمة لردود أفعال أو تداعيات عصبية أيضاً. وأما (rama Shandran) وأمثاله فإنهم؛ بمقتضى طبيعة مهنتهم واحتياجاتهم، يتعاطون مع المرض والتشخيصات الطبية، ويدرسونهم من حيث الاختلالات العصبية والنفسية. وعلى هذا الأساس لا يمكن . من خلال دراسة التحولات العصبية والتفسيرية لهاتين المجموعتين . الحكم في باب التجربة الدينية على سُقِّ واحد . وبعبارة أخرى: لا يوجد هناك أدنى تلازم مفهومي بين التجارب الدينية والأمراض أو الاختلالات النفسية . إن كبار العرفاء هم في العادة أشخاص أقوياء ومؤثرون وموافرو النشاط، وقد أقر بذلك علماء من أمثال: (نيوينغ) و(داكيلي)، رغم منهجهم الطبيعي والمادي . ومن هنا فإن قياس العرفاء وحالاتهم العرفانية بمرضى الصرع وتداعيات نوبات الصرع قياس مع الفارق، ومقارنة خاطئة.

الأمر الآخر: إن أمثل (rama Shandran) يؤكّدون على الإثارة الكهربائية لأجزاء من المخ، حيث يمكن بواسطتها إيجاد حالاتٍ شبيهة بالتجارب الدينية لدى الأشخاص الخاضعين للاختبار . فعلى سبيل المثال: يمكن من خلال تعريض أجزاء خاصة من المخ إلى التيارات المغناطيسية خلق إحساسٍ بالرضا والغبطة لدى الشخص . ويشير هؤلاء في هذا المورد، وكذلك في مورد تداعيات نوبات الصرع، إلى الفصل الأيسر من الجبهة . وأما في ما يتعلق بـ (rama Shandran) وغيره من المتخصصين في علم الأعصاب من أصحاب الكلمة في مجال الدين فيجب القول: إنهم رغم تحصّصهم وكفاءتهم في حقولهم التخصصية، إلا أن معطياتهم لا يمكن تعليمها وتسريرتها إلى الدوائر المختلفة الأخرى من الدراسات والتجارب الدينية . ولا ننكر بطبعية الحال أن هناك اليوم حقوقاً فرعية جديدة في ما يتعلق بعلم الأعصاب والدين، حيث يمكن لنا جميعاً الاستفاداة منها على السواء . بيّن أنه بالالتفات إلى المعايير المذكورة في الفصل الرابع (ومن بينها: النتائج الأخلاقية والمعنوية على المدى البعيد، التي تُعدّ من التجارب الدينية في حياة الفرد) لا يمكن اعتبار التجارب الناجمة عن نوبات الصرع أو الإثارات الكهربائية أو تناول العقاقير أو حبوب الهلوسة تجربة دينية، على غرار ما ذكر بالنسبة إلى الأديان . ولا سيما العالمية منها . في ضوء المعايير الخاصة . ومن ناحية أخرى لا يمكن لنا أن نقيم

علاقة قطعية من نوع العلة والمعلول بين نوبات الصرع والتجارب الدينية، كما لا يمكن اعتبار تجارب أمثال: (rama شاندران) و(روجر بنفيلد). الإثارة الإلكترونية لطبقة المخ. تجربة دينية؛ إذ إن الأشخاص الذين أخضعوا لتجاربهم إنما كانوا في الغالب من زبائنهم الذين يعانون من المرض أصلاً، ولم يكونوا أصحاء. وأما الأشخاص الذين يتمتعون بسلامة المخ فإنهم إما أن لا تكون لديهم ردّ فعل تجاه الإثارة الكهربائية، أو إنهم يبدون ردّ فعل ضئيلة للغاية. فمن بين ما مجموعه ١٥٠٠ شخص تم إخضاعه للاختبار العلمي. على سبيل المثال - لم يستجب لـ الإثارة والشعور بالغبطة والسرور سوى شخص واحد فقط.

تكمّن مشكلة علماء من أمثال: «rama شاندران» و«بنفيلد» وغيرهما من علماء الأعصاب في أنهم لا يفرقون أبداً بين الأوهام الحاصلة من الأمراض النفسية أو تناول العقاقير أو الإثارات الكهربائية أو نوبات الصرع وبين التجارب الدينية الأصلية والحقيقة. إن العرفة. خلافاً للمصابين بداء الصرع أو الذين تعرض لهم الأوهام لشيء الأسباب. لا يعتبرون مشاهداتهم ومسموماتهم مغایرة للواقع، وببقى إيمانهم بواقعية حالاتهم حتى بعد الخروج من أجواء تلك الحالات على حاله. وعليه لا ينبغي من خلال اعتبار عدم واقعية الأوهام أو الحالات الحاصلة من اختلالات المخ الحكم بعدم واقعية التجارب الدينية للعرفاء. صحيح أن الشخص الذي يتناول بعض المدرّرات، أو الذي يتعرّض إلى ضربة في الجمجمة، يشاهد أموراً مثل: النجوم وغيرها مما لا وجود له في عالم الواقع، ولكن هل يبيح لنا ذلك الحكم بعدم وجود العالم الواقعي الذي نشاهده عياناً ونحن بكمال قوانا العقلية والإدراكية؟ وعلى هذا القياس، لو أدّت الأسباب الفيزيقية بنا إلى التعرّض لبعض الأوهام الدينية لا يمكن الحكم . بسببها . بعدم وجود أي حقيقة متعلقة تعبّر عنها التجارب الدينية، أو القول بعدم وجود الحقيقة المتعالية التي يمكن إدراكتها بشكلٍ صحيح.

هناك من يتحدث عن دراسة حالات ومراقبة الرهبان البوذيين في مناطق التبت ونشاط أجزاء من المخ عندهم أثناء المراقبة. وقد أجرى «نيوبرغ» و«داكيلي» ذات الاختبار على الرهابات المنتسبات إلى الفرق الفرنسيسية أيضاً، وأدركوا بعدها أن

مَعَ هذه الراهبات بدوره قد تعرّض أثناء العبادة والتضرُّع إلى ذات الأعراض والتغيرات الحاصلة عند الرهبان البوذيين. يُبَدِّل أن الفارق الهام هنا يكمن في أن الراهبات في هذا الاختبار أبدِيَّن نوعاً من الشعور بالقرب من الله، خلافاً للرهبان البوذيين في حالة المراقبة، حيث شعروا بنوع من الاتحاد مع الطبيعة. وعليه بالالتفات إلى هذا الاختلاف بين حالات الوعي لدى هاتين الجماعتين لا يمكن اعتبار الوعي والإدراك معلولاً للمخ؛ لأن المخ قد أظهر نشاطاً واحداً في الناحية العصبية، يُبَدِّل أن التداعيات التي كانت في وعْيِهما وإدراكِهما قد اختلفت، ولو كانت تجربُهم مجرَّد انعكاس لحالاتِهم العصبية فقط لكانَت التبعات والتداعيات واحدةً أيضاً.

إن المتخصصين في فسلجة الأعصاب يرصدون نشاط المخ في ناحية خاصة منه، ويعلمون عليها، ولا تكمن هواجسهم في أن الإدراك هل هو مُتَحَدٌ مع نشاط المخ، أو هو معلولٌ له، أو هو ملازمٌ له؟ ولكن، خلافاً للمتخصصين في الأعصاب، يذهب الذين يحملون هذه الهواجس إلى القيام بأمررين: فمرةً يرثون معرفة ما الذي يجري في المخ عندما يكون الشخص في كامل وعيه، ويكون في حالة إدراك، أو تفكير، أو إرادة، أو تجربة نوع من الإثارة، أو إبداع لوحة أو مأثرة فنية؟ وتارةً يذهبون إلى أبعد من ذلك، حيث يرثون معرفة ما هو الوعي والإدراك أساساً؟ وإذا كان معلولاً للنشاط الذهني فكيف تحصل هذه المعلولة؟ وما هي صيغتها؟

والى يوم يسعى العلماء المتخصصون في العلوم الطبيعية - بشكٍل رئيس - إلى خفض الإدراك إلى مستوى العناصر المادية ووظائف المخ. ولكن يبدو أنهم سوف يخفقون في ذلك. إن المغالطة الموجودة هنا هي أن هؤلاء يعتبرون التلازم أو التقارن بين حالات الوعي والإدراك وبين التغيرات الحاصلة في المخ بمعنى الاتحاد والتماهي بينهما. وبعبارة أخرى: إن الكثير من المتخصصين في علم الأعصاب، وكذلك بعض فلاسفـة الذهن، ذهبوا إلى أبعد من المبني المقبول والمشترك بينهما، ومن خلال سلوك الاتجاه المادي والفيزيائي يقولون: لو أخذنا جانباً خاصاً من التفكير الوعي بنظر الاعتبار فإن الحادث في الفكر والمسارات الإلكتروكيميائية التي تعتري المخ في الوقت نفسه ليسا أمرين منفصلين؛ أحدهما: فيزيقي؛ والآخر: غير فيزيقي، بل هما في الحقيقة حادث فيزيقي

واحد. يمكن اعتبار هذا القول بالتماهي نوعاً من الخطأ أو المغالطة المنطقية؛ إذ إن كلّ شخص يدرك بوجданه أن مسار الوعي والإدراك يختلف ماهوياً عن التغيرات الحاصلة في المخ بالتزامن مع حصول ذلك الإدراك. فلو كان (أ) هو (ب) وجب أن يُصف بجميع صفاته وخصائصه، إلا أن الحالات الذهنية فاقدة للمكان، في حين أن حالات المخ في مكان، ولها منزل حقيقي. إن الشعور بالألم قد يكون شديداً أو طفيفاً، إلا أن المخ نفسه لا يندو خفيفاً أو شديداً. فلو أنتني وخزت إصبعي بإبرة فإن أوصاف إدراكي للألم لن تكون هي ذات أوصاف إطلاق مجموعة من الخلايا العصبية في المخ قطعاً.

### المعرفة والتجربة الدينية —

عند بلوغ الفصل الحادي عشر ندخل في القسم الثالث من هذا الكتاب. ويشتمل هذا القسم - خلافاً لسابقته - على مسائل أكثر تنويعاً، حيث تبدأ مساحة هذه المسائل من طرق الحل المعرفية، ثم تَسْعَ لتبلغ المسائل المتعلقة بالتعددية الدينية، وحتى مسألة المعاد والحياة بعد الموت.

يتناول الفصل الحادي عشر مسألة اعتقادنا بوجود العالم المحيط بنا. إننا نعتقد بالعالم المحيط بنا، والذي يؤثّر على حواسنا ومنظومتنا الإدراكيّة، بناءً على شهادة الحواس، وليس بناءً على الأدلة والبراهين المنطقية. والذي عمل على إنضاج هذه الرؤية المعرفية قبل أيّ مدرسة فكرية أخرى هو المذهب الفلسفـي التجـريـي في إنجلترا. حيث عمد (جون لوك). الفيلسوف التجـريـي في القرن السابع عشر الميلادي . إلى التـفكـيـك بين الكـيـفيـات الأولـيـة والـكـيـفيـات الثـانـويـة، وأعطـيـ الأـصـالـة لـلكـيـفيـات الأولـيـة؛ لأنـ الكـيـفيـات الثـانـويـة . من قـبـيلـ الصـوتـ والـلـوـنـ والـحرـارـةـ والـطـعـمـ والـرـائـحةـ . لـيـسـ سـوـىـ تـأـثـيرـ الكـيـفيـات الأولـيـةـ فيـ إـدـراـكـنـاـ. وـقـامـ (جـورـجـ بـريـكـليـ). من خـلالـ إـلـغـاءـ الكـيـفيـات الأولـيـةـ . بـتـبـدـيـلـ كـلـ شـيـءـ إـلـىـ مـضـمـونـ الـوعـيـ وـالـإـدـرـاكـ، وـقـالـ بـأـنـاـ إـنـماـ نـعـرـفـ مـحتـوىـ وـعـيـنـاـ وـإـدـرـاكـنـاـ بـالـقـطـعـ وـالـيـقـيـنـ فـقـطـ، بـمـعـنـىـ أـنـ الـعـالـمـ الـمـحـيـطـ بـنـاـ . بـمـاـ فـيـ ذـلـكـ النـاسـ وـكـلـ ماـ نـرـتـبـطـ بـهـ . إـنـماـ هوـ مـوـجـودـ فـيـ أـذـهـانـنـاـ فـقـطـ. وـعـلـيـهـ إـنـ الـمـوـجـودـ يـعـنـيـ الـمـدـرـكـ.

والاستثناء الوحيد في البين هو الله فقط؛ إذ إن وجوده منفصلٌ عن إدراكه. وأما «ديفيد هيوم» - وهو فيلسوفٌ تجريبي من القرن الثامن عشر الميلادي - فقد أقام إيماناً بوجود العالم الخارجي على طبيعتنا وجلبتنا، وليس على البراهين الفلسفية. إن الذهن لا يذعن إلا بما يفرض عليه من الخارج، ثم يعمل من خلال مصادره الحسية الواضحة على بناء منظومة متسقة، نطلق عليها اسم «الواقعية» أو «العالم». إننا ندرك العالم الذي نعيش فيه، دون أن يقوم أي دليلٍ فلسطي على إثباته أو رفضه. إننا نعتمد على حواسنا، ونسمّي هذا الاعتماد إيماناً طبيعياً، وعلينا أن نقيم حياتنا على دعائم هذا الإيمان. وفي هذا الإطار ذهب «جورج مور». فيلسوف النصف الأول من القرن العشرين؛ تأكيداً لكلام «هيوم»، إلى القول بأننا نعرف الكثير من الأمور، وندفع بوجودها، ولكننا مع ذلك لا نستطيع إثبات وجودها بالبرهان.

إن (هيوم)، الذي قام على أكتاف فلاسفة من أمثال: (جون لوك)، و(باركلي)، يقدم لنا أصلاً يؤيّده الفهم المتعارف، ويساعد عليه العقل السليم. كما يمثل رؤية فلاسفة اللغة في القرن العشرين. وطبقاً لهذا الأصل، الذي تقوم عليه حياتنا اليومية. يجب علينا الإذعان بوجود كل شيء بيدو موجوداً، إلا إذا قام الدليل على ضرورة التشكيك في وجوده. نصادف حولنا الكثير من الموارد التي لا نملك معها إلا الإيمان والاعتراف بوجودها، حيث نعتمد في العادة على تجاربنا اليومية. بل يجب علينا الاعتماد عليها..، وإن أصبحت الحياة مستحيلة. وبطبيعة الحال فإن هذا الاعتماد ليس اعتماداً أعمى، بل هو اعتمادٌ نقدي، وهناك على الدوام احتمال إعادة النظر فيه. وحيث يكون اعتمادنا في هذا المورد انتقادياً نكون ببازائه في برزخ بين النوم واليقظة، وفي اليقظة نفرق بين الأمور الواقعية والأمور التي تبدو واقعية، كما هو الحال بالنسبة إلى السراب. كما ينفي هنا أن نفرق بين الأخطاء الحسية<sup>(١)</sup> والتوهّم<sup>(٢)</sup>. إن الذهن الذي يعمل دائماً على تفسير الكثير من المعطيات والإشارات الحسية يخطئ أحياناً في تفسير الإدراك الحسي، ويطلق على مثل هذا الخطأ بـ«الخطأ الحسي». وأما التوهّم فهو ليس تفسيراً خاطئاً لمعنى حسي، بل هو نوعٌ من الشطط المُحْضُ، الذي يكون في الغالب معلولاً لنوعٍ من الاختلال أو الضعف الذهني أو العصبي.

وعلى أي حال ليس أمامنا سوى الاعتماد على إدراكنا ومصادرنا الحسّية المعرفية. ولكن السؤال المطروح هنا: هل يمكن توظيف أصل الاعتماد الانتقادي هذا بشأن جميع التجارب المعرفية، بما في ذلك التجربة الدينية؟ يبدو في ال وهلة الأولى أن هذا الأصل يجب أن يجري في هذا الشأن أيضاً؛ لأن التجربة الدينية هي، مثل الإدراك الحسي، تجربة حقاً. إن المفكرين الطبيعيين الذين لا يعتقدون بأي واقعية إلهية متعالية يؤمنون بهذا الأصل، ولكنهم ينوهون في الوقت نفسه إلى أنه طبقاً لأصل الاعتماد الانتقادي يجب الاعتماد على تجاربنا، إلا إذا كان هناك دليلٌ معتبر على عدم الاعتماد. وفي مورد التجربة الدينية؛ حيث توفر الأدلة المعتبرة على عدم الاعتماد، يجب عدم الاعتماد عليها. ومن بين الأدلة التي يذكرها هؤلاء المفكرون على عدم الاعتماد على التجربة الدينية هناك موردان يحظيان بأهمية أكبر من تلك الأهمية التي تحظى بها الأدلة الأخرى، وهما:

أولاً: إن التجربة الحسّية تجربة عامة، وأما التجربة الدينية . بمعنى الإدراك التجريبي للأمر المتعالي. فليست من الأمر العام، وإنما هي أمر شخصي تماماً. ثم إن هذه التجربة الشخصية والخاصة لا تحدث إلا لبعض الأشخاص القلائل. ثم إنه على فرض تعرض الكثير إلى مثل هذه التجربة، إلا أنها من النوع الذي لا يتكرر إلا نادراً. وثانياً: إن التجربة الحسّية متاسقةٌ ومتزايدة إلى حد كبير في جميع أنحاء العالم، وفي جميع الثقافات، إلا أن التجربة الدينية، أي التجربة المؤلفة من المفاهيم الدينية، تأخذ أشكالاً وصوراً متعددة للغاية بحسب الأمكانة والأزمنة المختلفة. وعلى هذا الأساس فإن الطبيعيين لا يرون جريان أصل الاعتماد الانتقادي في مورد التجربة الدينية.

وعلى أي حال يبقى السؤال قائماً: كيف يمكن تبرير هذا التنوع الكبير للتجارب الدينية؟ وفي الأساس إذا كان الأمر المتعالي واحداً لا أكثر، ولو اعتبرنا التجربة الدينية أصيلة وحقيقة، فما هو حكم التجارب الأخرى؟ هذا ما سيتحدث عنه (جون هيك) في الفصل الثاني عشر من هذا الكتاب.

لقد ذكر العلماء ثلاثة آراء في مجال تجاربنا الإدراكية للعالم، أو العالم الذي

ندركه ونعيه: الرأي الأول: هو الموسوم بالواقعية البسيطة، بمعنى العالم المحيط بنا كما يبدو في أنظارنا؛ والرأي الثاني: المثالية، بمعنى العالم الذي ندركه، ولا يكون له وجود إلا في وعينا وإدراكنا؛ والرأي الثالث: الرأي المعروف بالواقعية الانتقادية، أي إننا بواسطه إمكاناتنا المعرفية وصور ومقولات وعيينا ندرك العالم كما يتراءى لنا، وبعبارة أخرى: إن العالم في نفسه غير ظاهر لنا، وإنما ندرك منه ما تسمح به بنيتها الذهنية، وما يعرضه الذهن البشري من التأثيرات الواقعية على وعيينا. والذي يحظى بالأهمية الخاصة في هذه النظرية هو المشاركة والدور الفاعل والمبدع للذهن في إدراكنا للعالم المحيط بنا. وفي الحقيقة، في هذه التجربة التي هي حصيلة مشاركة الذهن والواقع، تكون التجربة مطروحة على الدوام بمثابة التفسير. وبطبيعة الحال فإن التفسير هنا ليس بمعنى المصطلح بالنسبة إلى بيان وشرح النصوص المقدّسة مثلاً، بل بمعنى أننا في كل لحظة في حالة تفسير التأثيرات المحيطة بحواسنا، ونعمل بشكلٍ آخر على تفسير تلك المعطيات. ومعنى بـ«المعطيات» هنا الأوضاع والأحوال الخاصة التي نمارس من خلالها الفعل وردة الفعل. إذن من بين الإجابات التي يمكن تقديمها عن مسألة تنوع التجارب الدينية أننا وفي كل آن في حالة تفسير أو بيان الواقع، وبعبارة أخرى: ليست لدينا تجربة أو مشاهدة خالصة بمعزل عن التفسير والمعنى، وإنما نحن على الدوام في حالة «التجربة بمثابة...»، أو «المشاهدة بوصفها...».

أما المسألة الأخرى فهي مسألة سطوح وطبقات المعنى. إننا في حياتنا اليومية نواجه أشياء منفصلة من بعضها، ونرى هذه الأشياء المنفصلة على الدوام بوصفها عناصر لحالة أوسع، وتلك الحالة بدورها عنصر في وضع أكثر سعة وشموليّة. ومن الأفضل القول: إننا نعيش في وضع نواجه معه فتح سجل المعنى وطبقاته، وهو وضع يعبر عن الثبات، كما يعبر في الوقت نفسه عن التغيير المستمر. في هذا العالم المتغير باستمرار ندرك سطوح المعنى وطبقاته، وكل طبقة تنقلنا إلى طبقة أخرى. وإن هذا الوضع المتشابك والمتدخل من الطبقات ليس أفقياً أو سطحياً بالضرورة، بل هو عمودي في الغالب، بمعنى أن كل طبقة من المعنى تنقلنا إلى طبقة أعلى من ذلك المعنى. ومن تاحية أخرى فإننا فاعلون مختارون، وكائنات مختارة، حيث ننتخب من

بين الأمور والقيم وهذا النوع من أساليب الحياة أو ذاك. ولهذه الأسباب فإن تجربتنا عن الأمر المتعالي تجربة متنوعة، كما أنها خلافاً للتجارب الحسية. ليست تجربة شاملة وثابتة، فهي ليست عامة؛ إذ إن ذلك الأمر المتعالي لا يفرض نفسه علينا، وليس نمطياً ولا ثابتاً؛ إذ إن مشاركة الإنسان في صور وأشكال التجربة الدينية الأصيلة تتبع تبعاً لتتنوع الثقافات والسنن.

ويتعرض (جون هيك) في الفصول اللاحقة إلى مسألة تنوع وكثرة الأديان والمذاهب. وبالنسبة إلى الكثير من أتباع الأديان لا يكون السؤال عن «أي دين؟» مطروحاً؛ لأن الإجابة عن هذا السؤال محسومة سلفاً؛ فهم يؤمنون دون أدنى شك في أن الدين الذي ولدوا عليه، ونشأوا فيه، هو من أفضل الأديان وأصوبها، وأنه المنجي، دون غيره من الأديان والمذاهب. يُبَدِّل أنه بالنسبة إلى الكثير من أتباع الأديان أيضاً. ولا سيما في العالم المعاصر، حيث افتتاح الثقافات والديانات على بعضها. أصبح السؤال عن الدين أمراً جاداً وهاجساً معتقداً. فلو أخذنا مفهوماً من قبيل: الفلاح والنجاة على سبيل المثال فإن كل دين في إطار مفهومه الخاص يقدم نفسه بوصفه هادياً إلى النجاة والفلاح، وفي الحقيقة إن جميع الأديان تحاول الإجابة عن هذا السؤال القائل: «ما الذي يمكن لنا أن نفعله كي نحصل على الفلاح؟». وفي إطار الإجابة عن هذا السؤال وأمثاله من الأسئلة نواجه تعدد الطرق والأنظمة المفهومية، التي تؤدي في نهاية المطاف إلى تعدد الأديان. وإذا كانت مسألتنا هنا تكمن في العلاقة بين الأديان أو المذاهب فإننا سوف نواجه ثلاثة آراء، وهي:

١. الانحصارية: بمعنى أن هناك ديناً واحداً هو دين الفلاح والنجاة. فلو أخذنا المسيحية . على سبيل المثال . نجد المسيحيين الانحصاريين يعتقدون أن المسيحيين وحدهم هم الناجون، وعلى حد تعبير الكاثوليك: «ليس هناك أي طريق للنجاة خارج جدران الكنيسة».

٢. الشمولية: بمعنى أن النجاة للجميع لا تتحقق إلا بتضحيه السيد المسيح. وهذا بطبيعة الحال لا يقتصر على المسيحيين، بل إن جميع أفراد البشرية يمكن لهم من خلال هذه الكفارية «صلب عيسى المسيح» بلوغ النجاة. وعلى حد تعبير «كارل رانر»:

إن غير المسيحيين هم في الحقيقة مسيحيون مجهولون، ولو عُرض عليهم الكتاب المقدس بشكل صحيح فإنهم سيقبلون عليه، أو بعبارة عصرية أكثر شيوعاً: إن غير المسيحيين سيواجهون المسيح في نهاية المطاف، أو في لحظة الموت أو بعدها، وسوف يؤمنون به بوصفه إليها مخلصاً.

**٢. التعددية:** بمعنى أنه لا وجود للدين المنجي الواحد، وإن جميع الأديان الكبرى في العالم هي أديان أصلية وحقيقة ومخلصة.

ذهب (جون هيك). من خلال قوله بعدم إمكان ترجيح أتباع دين على أتباع دين آخر، من حيث معدل الذكاء والفطنة والصدق ومراتب الأخلاق والإخلاص والانتاء الروحي - إلى ردّ القولين الأولين (الانحصارية والشمولية)، واختار القول بالتعددية. يبدأ أنه قبل طرح وبيان آرائه التعددية يشير في البداية إلى موقفين في هذا الشأن، ويعدد مواطن الخلل والضعف فيهما، ويردّهما. وهذا الموقفان عبارة عن:

١. التعددية القائمة على الواقعية - أو الأمر المتعالي - متعددة الجهات، بمعنى أن الواقعية المتعالية تشتمل على العديد من النواحي الشخصية وغير الشخصية، وإن كل واحد من الأديان الكبرى يقوم على إدراك ناحية واحدة أو أكثر من تلك النواحي.

٢. التعددية اللامركزية، بمعنى أن الأديان مستقلة ومنفصلة عن بعضها بالكامل، وتعد كل واحدة منها واقعيتها الفانية الخاصة، أو أنها تَتَخَذ موقعاً بإزائها، وتسلك طريقها الخاص في الوصول إلى تلك الغاية. وربما تضمن هذا القول تعددية عن العوالم المنفصلة عن بعضها، والتي تدبّر أمورها آلهة مختلفة. وقد ذهب (جون هيك) إلى القول بضعف هذين الرأيين بجميع قراءاتهما، التي تبين العلاقة بين الأديان.

وفي مقام بيان رؤيته التعددية الخاصة يسوق مقدمتين تشكلاً من بنى لنظريته:

**المقدمة الأولى:** إن التجربة الدينية بجميع صورها المتّوّعة ليست مجرد تخرّصات بشرية، وإنما هي في الحقيقة انعكاسٌ في مقابل الحضور الشامل للواقعية المتعالية. ومن الواضح . بطبيعة الحال . أنه لا يمكن اعتبار كلّ تجربة تجربة دينية؛ إذ المعيار المشترك بين جميع الأديان في اعتبار دينية التجارب هو النتائج الأخلاقية والروحية

المترتبة على تلك التجارب في حياة الإنسان.

**المقدمة الثانية:** إن الأديان العالمية في ما يتعلق بتلك النتائج الأخلاقية والروحية تقف على قدم المساواة، بمعنى أنه لا يمكن ترجيح بعضها على بعض من هذه الناحية. وبعد ذكره لهذه المقدمات عمد (جون هيك). من خلال توظيفه لتمايز (كانت) بين الـ «نومن»<sup>(١٢)</sup> وـ «الفينومن»<sup>(١٣)</sup>. إلى طرح تمايز رئيس في باب الأمر المتعالي؛ إذ يقول: يجب الإيمان - من جهة - بأن الأمر المتعالي في كُنه ذاته يفوق التوصيف والإدراك البشري. إن الأديان تتجه إلى هذه الواقعية الغائية التي تفوق المفاهيم والمقولات، وفي الحقيقة فإن الأديان ما هي إلا استجابات وإنعكاسات لهذه الواقعية المتعالية. ومن ناحية أخرى يجب الالتفات إلى الصور والأشكال الخاصة التي يمكن لنا نحن البشر أن ندرك الواقعية المتعالية في الأديان التاريخية.

**والخلاصة:** يمكن اعتبار الأديان ردَّ فعل طبيعية متفاوتة من الناس تجاه الأمر الواقعي المتعالي، ولذلك يجب اعتبارها أشكالاً مختلفة للتجربة الدينية. فهي ردود أفعال وتجارب، لكل واحد منها شكله الثاقبُ الخاص، وتعمل على توظيف أدواتها المفهومية الخاصة.

ومن هنا فصاعداً ينتقل (جون هيك) إلى طرح بعض المسائل، والإجابة عنها بعدَ أجوبه. ويعمل على وصف وبيان مسألة التعُدُّدية وتتنوع الأديان والسنن الدينية، وكيفية ارتباطها، وكذلك نسبة كثرة الأديان إلى المعنويات في العام المعاصر، وصولاً إلى جواب الأديان. في نهاية المطاف. عن مسألة الحياة بعد الموت، وهاجس الخلود.

## المفهومات

- (1) John Hick (2006), The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent, New York: Palgrave Macmillan.
- (2) creationism.
- (3) reductionism.
- (٤) الأَنْمَانُ (atman): الدَّاَتُ الْكَوْنِيَّةُ الَّتِي ابْتَثَتْ مِنْهَا جَمِيعُ النُّفُوسِ (فِي الدِّيَانَةِ الْهَنْدُوِيَّةِ).  
الْمَرْبُّ نَقْلًا عَنْ: مُنِيرُ الْبَعْلَبَكِيِّ، الْمُورَدُ.
- (5) Neurotheology.
- (6) lobes of the brain.
- (7) occipital lobe.
- (8) parietal lobe.
- (9) temporal lobe.
- (10) frontal lobe.
- (11) illusion.
- (12) delusion.
- (١٢) الشَّيْءُ أَوْ مَفْهُومُ الشَّيْءِ كَمَا هُوَ فِي ذَاتِنَفْسِهِ، أَوْ كَمَا يَبْدُو لِلْعَقْلِ الْمُحْضِ (noumenon) (الـ "الـ") (الـ "الـ").  
الْمَرْبُّ، نَقْلًا عَنْ: مُنِيرُ الْبَعْلَبَكِيِّ، الْمُورَدُ (مَعْجَمُ إِنْجِلِيزِيٍّ - عَرَبِيٌّ).
- (١٤) الشَّيْءُ كَمَا يَبْدُو لَنَا، تَمْيِيزًا لَهُ عَنِ الشَّيْءِ فِي ذَاتِهِ (فِي فَلَسْفَهَةِ إِيمَانُوئِيلِ كَانْتِ).  
الْمَرْبُّ، نَقْلًا عَنْ: الْمَصْدَرُ السَّابِقُ نَفْسِهِ.

